مطالعۂ فلسفہ

(یونانی اور مسلم فلسفہ کا تعارف)

○

صبا دشتیاری

پبلشرز
فہد پبلشنگ کمپنی ○ کوئٹہ

60/2

مطالعۂ فلسفہ

(یونانی اور مسلم فلسفہ کا تعارف)

○

صبا دشتیاری ایم۔اے۔ فلسفہ

پبلشرز
فہد پبلشنگ کمپنی ○ کوئٹہ

ناشر . . . . فہد پبلشنگ کمپنی ۔

اشاعت . . . . اول

تعداد اشاعت . . . . پانچ سو ۔

قیمت . . . . 60.00 روپے ۔

انتساب

محترم استادی
پروفیسر یوسف، سلیم چشتی

کے نام

جو مجھ میں ذوق فلسفہ اجاگر کرنے کا سبب بنا

فہرست

عرض مولف

"مطالعہء فلسفہ" میری چودہ سالہ تدریسی تجربہ کا حاصل مطالعہ ہے جسے ایم اے کے طلباء کی نصابی ضرورت کے پیش نظر مرتب کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں میری سب سے بڑی کوشش یہ رہی ہے کہ یونانی اور مسلم فلسفہ سے متعلق بنیادی مباحث کا احاطہ کروں۔ میں اپنی اس کوشش میں کس حد تک کامیاب رہا ہوں۔ اس کا دارو مدار قارئین کی رائے پر ہے اگر اس سے فلسفہ کے طلباء کے نصابی مسئلہ کا کسی حد تک حل ممکن ہو سکے تو میں یہ سمجھوں گا کہ میری محنت بے کار نہیں گئی۔ فلسفہ جیسے مشکل موضوع پر اردو میں بہت کم مواد میسر ہے بلکہ جو کچھ مہیا ہے وہ بھی اکثر و بیشتر انگریزی کتب کے تراجم او تلخیص ہی ہیں۔

اس کتاب کی تیاری میں متعدد کتب سے کہیں کہیں براہ راست استفادہ بھی کیا گیا ہے بلکہ چند ابواب ماخوذ بھی ہیں۔ اس کتاب کو یونانی اور مسلم فلسفہ پر مفصل کتاب کا نام نہیں دیا جا سکتا بلکہ انتہائی عاجزی سے میں یہ کہوں گا کہ اس میں صرف یونانی اور مسلم فلسفے کا ایک تعارف پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ طلبا کی نصابی ضرورت کے لیے کسی حد تک بنیاد فراہم کی جا سکے۔ یونانی اور مسلم فلسفے کی مکمل جانکاری کی خاطر اس کتاب کے آخر میں انگریزی اور اردو کی ایک منتخب "کتابیات" تجویز کی گئی ہے۔

فلسفہ کے ایک مبتدی کی حیثیت سے میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ اس کتاب کو خامیوں اور سقم سے کسی طور پر بھی مبرا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اہل علم کی ہر تجویز اور رائے اور تنقید کا میں خیرمقدم کروں گا اور میری انتہائی کاوش ہو گی کہ کتاب کی اگلی اشاعت میں ان تجاویز کو پیش نظر رکھ کر اس کے نقائص کو دور یا کم کروں۔

آخر میں میں قاسم بک ڈپو کوئٹہ کے مالک محترم امان اللہ خان کا مشکور ہوں کہ ان کی دلچسپی سے اس کتاب کی اشاعت ممکن ہو سکی۔ ورنہ اس دانش دشمنی اور جہل دوستی کے دور میں اشاعت کتاب پر سرمایہ لگانے کی بات کرنا دل جلانے کی بات کے مترادف ہے۔ میں ناشر صاحب کے اس تعاون کو اس کی علم دوستی سے تعبیر کرتا ہوں اور ان کا مشکور ہونا میرا اخلاقی اور انسانی فریضہ بنتا ہے۔

احقر

صبا دشتیاری

بلوچستان یونیورسٹی کوئٹہ

23 اگست 1993ء

باب اول

فلسفہ کیا ہے

What is Philosophy

فلسفہ انسانی فکر کی تنظیم کا نام ہے۔ چنانچہ پیٹرک Patrick اپنی کتاب INTRODUCTION TO PHILOSOPHY میں لکھتا ہے۔

"When the reflected thought becomes serious, sustained logical and direced towards the questions of life and values, it becomes philosophy."

اسی طرح کننگھم CUNNINGHAM اپنی کتاب of philosophy Problemes میں کہتا ہے کہ فلسفہ تفکیری زندگی کی ایک ناگزیر ضرورت ہے اور ہر انسان ایک حد تک فلسفی ہوتا ہے۔

Philosophy thus grows directly out of life and its needs. Every one who lives, if he lives at all reflectvely, is in some degree a philosopher."

اس لیے فلسفہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا انسان کا ملکہ غور و فکر اس لیے اس کی ابتداء کا تعین نہ کسی خاص عہد میں قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ کسی خاص ملک میں۔ البتہ رسمی فلسفہ کا آغاز یونان میں ہوا اور اس کی بنیاد رائج الوقت دیو مالا Mythology پر رکھی گئی اس لیے THALLY اپنی تصنیف of philosophy History میں لکھتا ہے۔

"Theogonies, though not philosophy are a prepration for philosophy. Allready in the mythological notions, there is present a germ of philosophical thought, Philosophy rises when fancy is supurseded by reason."

لفظ فلسفہ کے معنی — The meaning of word "Philosophy"

لفظ فلسفہ اصل میں دو یونانی الفاظ کا مرکب ہے۔ Phillein-philas یعنی عشق محبت صوفیا Sophia دانش، صداقت، حکمت۔ اس طرح لفظ فلسفہ کے لفظی معنی

دانش و حکمت سے محبت کے ہیں۔ یہ لفظ پانچویں صدی ق۔ م میں کسی وقت عمل میں آیا۔ اس سے قبل فلسفہ محض سوفیا Sophas تھا اور فلسفی محض Sophas ابتداء میں سوفاس اس آدمی کو کہا جاتا تھا جس میں کئی فن کی فطری قابلیت ہوتی تھی۔ بعد میں اس کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوا جس کو ذہنی فوقیت حاصل ہو۔ فلسفی کے لیے ایک اور لفظ تھا Physicas فزیکاس یا فزیالوگاس Physiologas اس کے معنی ہیں طبیعی سوفسطائی Sophist بھی فلسفی کا ایک اور نام ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ فیلا سوفیا کے الفاظ فیثا غورث Pythagoras (Bc 275 - 363) نے وضع کئے۔ ہر قلیدس Heraclitus (536 - 470ق م) کہتا ہے کہ ایک علم کے معنوں میں فلسفہ کے لفظ کو سب سے پہلے ساموسی Samosian (فیثا غورث کی جائے پیدائش) حکیم نے رائج کیا۔ فلسفہ کا لفظ اصل میں سقراط کے زمانے میں رائج ہوا یہ لفظ پہلی مرتبہ ہمیں ہیرو ڈوٹس Paradous کی تحریروں میں ملتا ہے وہ سقراط کا ہمعصر تھا۔

فلسفہ کی تعریف — Definition of philosophy

فلسفہ کی تعریف کے سلسلے میں مختلف فلسفیوں نے مختلف انداز میں اظہار خیال کیا ہے۔ فیثاغورث Pythagoras وہ پہلا شخص ہے جنہوں نے فلسفہ کے لفظ کا ٹھیک معنی میں تعین کیا وہ کہتا ہے۔

"حکمت صرف حق تعالیٰ ہی میں پائی جاتی ہے۔ کسی انسان میں نہیں انسان کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ حکمت سے محبت رکھے اور اس کی تلاش کرے"

افلاطون Plato کے نزدیک "اشیاء کی فطری ماہیت کے لازمی اور ابدی علم کا نام فلسفہ ہے۔"

ارسطو Aristotle کہتا ہے "فلسفہ وہ علم ہے کہ جس کا کام یہ دریافت کرنا ہے کہ وجود کی اصل ماہیت یا وجود بذات اپنی فطرت میں کیا ہے نیز یہ کہ وجود کے اعراض یا خواص، اسی کی اپنی قدر کے لحاظ سے کیا ہیں گویا فلسفہ اصول اولیہ First principle کا علم ہے"

ہابس Thomas Hobbes کے خیال میں "فلسفہ معلول سے اس کی علت اور علت سے اس کے معلول کی دریافت کا علم ہے"

کامتے August Comte کے نزدیک "فلسفہ ام العلوم ہے"

پالسن Palson کہتا ہے "فلسفہ تمام حکمیاتی علوم کا مجموعہ ہے"

ونڈٹ Windat کے خیال میں "فلسفہ علوم مخصوصہ کے ایک مستقل کل سے دریافت کردہ علم کا احاطہ ہے"
اسپنسر Spencer "فلسفہ مکمل طور پر متحد و محیط علم ہے' فلسفہ کی تعمیمات دراصل سائنس کی وسیع تر تعمیمات کی یکجائی یکرنگی اور ہم آہنگی کا نام ہے"
کانٹ Kant "فلسفہ ادراک و تعقل کے انتقاد کا علم ہے"
فشٹے Fitch "فلسفہ علم کی حکمت ہے۔"
کلپے Kelpe "فلسفہ علم کے عقلی احاطہ اور اسی کے مابعد الطبعیاتی عقائد کا نام ہے"
ماروین Marvian "فلسفہ صداقتوں سے محبت اور علم ہی کی مکمل تجسیم اور اس تجسیم میں شامل تمام تر صداقتوں اور ہی منظم صداقتوں کے وسیع تر نظام کا نام ہے"
ویبر Weiber "فلسفہ اشیاء کی آفاقی توجیہہ و توضیح کی کوشش اور فطرت کے ایک جامع تناظر کی جستجو کا نام ہے"

ان تمام تعریفات کانچوڑ Caird نے اپنی کتاب Philosophy of Religion میں اس طرح تعین کیا ہے۔

"کل سرچشمہ حقیقت اور تمام تجربی شواہد انسانی میں سے کوئی بھی ایسی شے باقی نہیں رہ جاتی کہ جس کا مطالعہ فلسفہ کے حدود سے باہر ہو"

ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ فلسفہ کو ہم کسی محدود و متعین تعریف کے دائرے میں بند نہیں کر سکتے اس لیے کہ اس کا تعلق انسان کے فکری نظام سے ہے اور فکر ہمہ وقت متحرک اور ارتقا پذیر ہے۔ لیکن فلسفہ سے متعلق اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ فلسفہ فکر انسانی کے منتشر اجزاء کی شیرازہ بندی کا خواہاں ہے۔ گویا فلسفہ حیات و کائنات کی اکائی کی تلاش کا نام ہے لحاظ ان معنوں میں ہم کسی دانا کے اس قول کو فلسفہ کا کسی حد تک مکمل تعریف کے معنی دے سکتے ہیں کہ knowledge.
Philosophy is the key of all

فلسفہ' وسعت اور مسائل — Scope and problems of Philosophy

فلسفے کی وسعت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ سارے موضوع و مباحث کہ جو فلسفہ میں شامل ہوں اور فلسفہ ان پر سیر حاصل روشنی ڈالتا ہے۔ فلسفے کی طویل تاریخ کے مختلف ادوار میں اس کے مختلف معنی کا تعین کیا جاتا رہا ہے اس کی روشنی میں مندرجہ ذیل موضوعات کو ہم فلسفہ کی وسعت اور مسائل میں درج کر سکتے ہیں۔

(1) مابعد الطبیعیات — Metaphysics

اس موضوع کے تحت مندرجہ ذیل دو بنیادی مسائل کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔

(الف) کونیات : cosmology کائنات اور تخلیق کائنات سے متعلق سوالات اٹھانا اور ان کے جوابات کی تحقیق کونیات کے زمرے میں آتے ہیں۔

(ب) وجودیات : Ontology وجود یا ہستی اور خاص طور پر وجود مطلق Being Absolute کا مسئلہ اور اس کا کائنات کے ساتھ تعلق جیسے مسائل وجودیات کے عنوان کے تحت زیر بحث آتے ہیں۔

(2) علمیات — Epistemology

یونانی لفظ Episteme کے لغوی معنی Knowledge یا علم کے ہیں۔ اس لیے علمیات سے مراد نظریہ علم ہے یعنی حقیقت علم' حدود علم اور امکان علم سے متعلق جتنے بھی ممکنہ مباحث ہیں وہ سب علمیات کے تحت آتے ہیں۔

(3) اقداریت یا نظریہ اقدار — Axiology

اس موضوع کے تحت مندرجہ ذیل تین قسم کے مسائل زیر بحث آتے ہیں۔

(الف) اخلاقیات:۔ Ethics اس عنوان کے تحت' خیر' شر' صواب اور خطا جیسے مسائل زیر بحث آتے ہیں - نیز سیرت اور خیر اعلیٰ Summum Bonum جیسے بنیادی مسائل بالخصوص زیر بحث آتے ہیں۔

(ب) منطق :- Logic اس کے تحت فکر اور صحت فکر اور صداقت سے متعلق مباحث پیش نظر رہتے ہیں۔

(ج) جمالیات :- Aesthetics اس زمرے میں فن اور فطرت میں جمال کا مطالعہ خصوصی اہمیت کا حامل رہتا ہے۔ یعنی اس میں حقیقت حسن کے تعین کے

سلسلہ میں مختلف النوع نظریات کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

فلسفیانہ طریق کار philosophical Methodology

طریق کار سے مراد وہ با ضابطہ تجزیہ ہے جو کسی بھی چیز کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے اصول و ضوابط کی ترتیب کے سلسلے میں برتا جاتا ہے۔ فلسفے کی طویل ترین تاریخ میں انسانی فکر چونکہ بڑے نشیب و فراز سے دوچار ہوتی رہی ہے اس لیے فلسفیانہ طریق کار میں بھی تنوع اور وسعت آتی رہی ہے۔ فلسفیانہ طریق کار کو سمجھنے کے لیے اس بات کا پتہ لگانا از بس ضروری ہوتا ہے کہ خود فلسفہ اپنی اس طویل تاریخ میں کن کن مراحل سے گزرا ہے۔

ویسے تو فلسفہ کی تاریخ میں کافی سے زیادہ ہما ہمی اور اختلاف رنگ و آہنگ کا پتہ لگانا آسان ہے لیکن بنیادی طور پر اگر دیکھا جائے تو فلسفے کی تاریخ کو رویوں کے اعتبار سے ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ جیسے فلسفہ قدیم Ancient philosophy دور وسطی کا فلسفہ Medieval philosophy جدید فلسفہ Modern philosophy

جیسے کہ یہ بات واضح اور غیر متنازعہ ہے کہ قدیم فلسفہ کا منبع اور سرچشمہ قدیم دیولامائی Mythological اقدار اور عقائد رہے ہیں۔ زمانہ قدیم کے فلسفیوں نے فکری اعتبار سے اگر اخذ و استفادہ کیا ہے تو اپنے عہد کے رائج الوقت دیو مالا سے اس لیے کہ عہد قدیم میں انسانی سماج کا پورا فکری نظام اسی دیومالائیت کے گرد گھومتا ہے لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہونگے کہ قدیم فلسفہ میں دیو مائی نظام فکر کی پرچھائیاں دکھائی دیتی ہیں۔ قدیم فلسفیوں کے یہاں فرق صرف اتنا ہے کہ انہوں نے دیومالائی فکر کو عقلی Rational بنیادیں فراہم کیں جس سے فکر انسانی نری دیو مالائیت نہیں رہی بلکہ فکر و نظر کے نئے زاویے سامنے آئے۔ اس طرح قدیم فلسفیوں کا فلسفیانہ طریق کار کے لیے اگر بنیادیں فراہم کی ہیں تو قدیم دیو مالائی نظام فکر نے۔

انسانی فکر کی تاریخ میں دور وسطی خرافاتی دیو مالائیت کی جگہ الہامی مذاہب اپنے جلو میں لے آیا۔ گویا محض واہمہ اور خرافاتی دیوی دیوتاؤں کی جگہ ایسے خداؤں نے لے لی جو ہر قسم کی تجسیم سے پاک ہونے کے باوجود ہمہ دان ہمہ بین اور تمام کائنات کا پالن ہار اور خالق و مالک ہیں اس طرح گویا مذہبی اقدار کی تطہیر کا عمل شروع ہوا۔ اس عمل میں وہ باکمال اشخاص بھی شامل تھے جنہیں پیغمبر یا رسول کا نام دیا جاتا ہے۔ الہامی مذاہب نے دیو مالائی مذاہب کے اثرات کو ذہن انسانی سے کم کیا اس طرح فکر و

نظر کی گویا نئی قندیلیں روشن ہو گئیں۔ اب خود فلسفہ بھی اپنی تاریخ کے اس موڑ پر پہنچا جہاں اسے اپنا رشتہ الہامی مذہب کے ساتھ جوڑنا تھا۔ اس طرح حیات و کائنات کے سلسلہ میں فلسفیانہ تفکر نے ایک نیا انداز اپنایا۔ جسے فلسفہ کی تاریخ میں "علم الکلام" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اب یہاں فلسفیانہ طریق کار یہ ہوا کہ الہامی مذاہب کے عقائد کے لیے عقلی بنیادیں فراہم کی جانے لگیں اس عہد میں جتنے بھی یہودی عیسائی اور مسلمان مفکر گزرے چند ایک کو چھوڑ کو سب کے سب مذہبی پروہت تھے۔ جنہوں نے اپنی تمام تر ذہانت، مذہبی عقائد کی فلسفیانہ توضیحات پر صرف کیں۔

انسانی فکری تاریخ میں نشاۃ الثانیہ (Renaissance) سترہویں صدی عیسوی کا آغاز ایک ایسا عظیم عہد ہے جس سے پوری انسانی فکر و نظر کی کایا پلٹ گئی۔ اس عہد میں انسان نے زمین کو چیر کر گوہر مراد حاصل کرنے کی کوششوں کے ساتھ آسمان پر کمند ڈالنا شروع کیا۔ یعنی یہ دور انسانی فکر کا طلسم ہوشربا سا پس منظر اور پیش منظر اپنے جلو میں لیے ہوئے تھا۔ یہ عہد سائنسی ایجادات کا دور ہے جس نے قدیم فکر کی بنیادوں کو ہلا کر کے رکھ دیا۔ جہاں مذہب سمیت تمام آثار و صنادید کو از کار رفتہ قرار دے کر دیس نکالا گیا اتنے بڑے فکری انقلاب سے فلسفہ کا متاثر ہونا از بس ضروری ہوا۔ لہٰذا فلسفہ نے مذہب کا جوا اتار کر سائنس کا زرق و برق لباس زیب تن کیا۔ اس طرح جدید فلسفہ سائنس کی ہر نئی ایجاد کی روشنی میں اپنے رویوں اور راستوں کو متعین کرتا رہا۔ اور اس طرح اپنا ارتقائی عمل جاری رکھتے ہوئے اس نے نیا رنگ بدلا، جس کے ساتھ فلسفیانہ طریق کار کا متغیر ہونا بھی ضروری ہوا۔

ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہو گا کہ گو فلسفہ کے بنیادی مسائل و مباحث اپنے وجود میں آنے سے لے کر آخر تک ایک سے رہے لیکن ان کو سمجھنے کے لیے سماجی ارتقاء اور فکری ترقی کے ساتھ ساتھ تبدیلی آتی رہی۔

اصل بات یہ ہے کہ فلسفہ کا کام حیات و کائنات سے متعلق سوالات اٹھانا ہے اور ان کے جوابات کی تلاش میں وقت کے ساتھ آگے بڑھنا اور بہتر سے بہتر توضیح و توجیہات کے ذریعہ فکر کے لعل و گوہر تلاش کرنا ہے۔ فلسفیانہ طریق کار نہ محدود ہے اور نہ ہی زماں و مکان کا پابند۔

فلسفہ کا دیگر علوم سے تعلق Philosophy,s Relation with other disciplines

انسانی سماج میں علم کے جتنے بھی شعبے ہیں ان کا ایک دوسرے کے ساتھ یک گونہ رشتہ اور تعلق ضرور ہوتا ہے اس کی نوعیت کہیں سطحی ہے اور کہیں گہری۔ اس لیے کہ ہر شعبہ علم زندگی اور اس کے متعلقات سے بحث کرتا ہے۔ جہاں تک فلسفیانہ تفکر کا تعلق ہے تو اس کے ڈانڈے بھی مختلف سطحوں پر مختلف علوم سے یقیناً ملتے ہیں ان علوم میں سے اکثر کے ساتھ فلسفہ کا تعلق زیادہ گہرا نہیں۔ لیکن زندگی کے تین ایسے شعبے ہیں جن سے فلسفہ کا تعلق نہ صرف قریبی ہے بلکہ گہرا بھی ہے۔ یعنی سائنس، مذہب اور فن، لہٰذا یہاں فلسفہ کے ساتھ انہیں تینوں علوم کے تعلق کی بنیادوں کا کھوج لگانا از بس ضروری ہے۔

فلسفہ اور سائنس Philosophy & Science

سائنس اپنے وسیع تر مفہوم میں دو معنی میں مستعمل ہے۔ اول یہ کہ کسی بھی منظم علم کو سائنس کہا جاتا ہے۔ اس طرح مطالعہ انسانی کے ہر ہر موضوع کو ایک سائنس کا نام دیا جاتا ہے۔ لیکن عموماً "سائنس" کی اصطلاح اپنے ایک مخصوص معنی رکھتی ہے اور اس مفہوم سے مراد "تجربی یا اثباتی Positive سائنس" ہے۔

اور دوم اس کے محدود معنی میں سائنس فطرت کے ایک مخصوص شعبے کے علم کا ایک منظم ادارہ ہے۔ ہر سائنس ایک قطعی نقطہ نگاہ رکھتی ہے جو صرف اسی کے لیے مخصوص ہے۔ چنانچہ ان معنی میں اس کی تحقیق کا میلان بھی محدود ہے چونکہ ہر سائنس نظام عالم کے لیے ایک مخصوص شعبے سے تعلق رکھتی ہے اس لیے اس کو یہ فکر لاحق نہیں ہوتی کہ علم کے دوسرے شعبوں میں کیا کچھ ہو رہا ہے۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ سائنسی علم بھی متحد و محدود منظم و محتاط اور عمومی ہے۔

فلسفہ اور سائنس ہر دو علوم اشتیاق علم و صداقت کی جستجو کرتے ہیں چونکہ انسان کے ہاں ایک فطری تجسس موجود ہے اور یہ نا معلوم کو معلوم کرتے رہنا چاہتا ہے اس لیے وہ ذہنی طور پر فطری سرگرمیوں میں بروئے عمل میں رہتا ہے۔ اور اپنے متنوع تجربات کی توضیح و تشریح چاہتا ہے غرضیکہ استفسار افہام و تفہیم اور آگہی کا رجحان ان ہر دو علوم میں پایا جاتا ہے ان ہر دو علوم میں۔ جن مسائل پر بحث کی جاتی ہے ان میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں ایک جامع فلسفیانہ تجربہ سے یہ توقع کی جاتی رہی ہے کہ اس کے وسیع تر مباحث میں زماں و مکاں کے مسائل نظریہ علیت مادے

اور ہاس کے خواص' حیات اور نظریات ارتقاء نفس اور اس کا جسم سے رشتہ اس کا موضوع بحث ہیں۔ مندرجہ بالا یہ تمام مسائل مختلف سائنسوں میں خصوصی مطالعے کے طور پر برتے جاتے ہیں۔

سائنس حقیقت یا صداقت کے متضاد پہلوؤں پر بحث کرتی ہے۔ ہر سائنس ایک قطعی نقطہ نظر رکھتی ہے۔ جو خود اس سے مخصوص ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کی تحقیق محدود ہوا کرتی ہے۔ لیکن فلسفے کا معاملہ اس سے ذرا مختلف اس طور پر ہے کہ یہ فطرت کے ایک جامع پس منظر کا متلاشی ہوتا ہے۔ یا یوں کہیئے کہ یہ اشیاء کی آفاقی توجیہ کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ سائنسی علم ایک جزوی علم ہے جبکہ فلسفہ ایک مربوط اور مکمل علم کا متقاضی ہوتا ہے۔

سائنس اور فلسفہ اپنے اپنے طریقہ کار میں مختلف ہوتے ہیں۔ سائنسوں کا طریقہ کار ہمیشہ تجربی اور خصوصی طور پر استقرائی ہوا کرتا ہے۔ مگر فلسفہ کسی جامع صداقت کی جستجو میں تجربیت' عقلیت اور وجدانیت کے طریقہ ہائے کار کو بھی اپناتا ہے اور فلسفہ کا منطقی طریقہ کار دراصل استخراج اور استقراء کی ترکیب سے وجود میں آتا ہے۔ سائنس اشیاء کے صفاتی مظہر کی چھان بین کرتی ہیں کیونکہ یہ اشیاء کی ناپ تول اور شمار و قطار نیز ان تفصیلات کے خاکے تیار کرنے میں سرگرم عمل رہتی ہے۔ سائنسوں کے اخذ کردہ نتائج قطعی درست اور بے کم و کاست ہوتے ہیں کیونکہ یہ تو تجربی پیمائشوں کے نتیجے میں ہوتے ہیں اس کے برعکس فلسفہ اشیاء کے صفاتی پس منظر کے ساتھ ساتھ اشیاء کی تحقیق میں جذباتی دسترس بھی رکھتا ہے فلسفے کے اندازے قیاسی اور ادعائی ہوتے ہیں۔ اسی سبب فلسفہ پر دعوی نہیں کر سکتا کہ اس کے نتائج یقینی اور قطعی درست ہوتے ہیں۔ سائنس بنیادی طور پر اثباتی ہوا کرتی ہیں اس کے اندازے کسی مثالی نمونہ کے حوالوں کے پس منظر میں نہیں ہوتے مگر قدر و قیمت کا اندازہ کرنا فلسفے کا خاص مقصد ہوتا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے یہ بات صاف ہو گئی کہ فلسفہ محض سائنسوں کی ترکیب کا نام نہیں فلسفہ مخصوص سائنسوں کی وحدت کے علاوہ کچھ اور بھی اہمیت کا حامل ہے بلکہ فلسفے کو ہماری سائنسی اغراض کے علاوہ ہمارے اخلاقی مقاصد کی تسکین بھی کرنی چاہیے نیز یہ کہ اسے ہماری توقعات اور تمناؤں پر پورا اترنا چاہیے۔

کسی زمانے کا فلسفہ بڑی حد تک اس وقت کی مروجہ سائنس کے ساتھ اپنا تانا بانا بنتا رہتا ہے۔ سر جیمس جینز Sir JAMES JEANS کہتے ہیں کہ علم کی وہ منزل

جہاں سے سائنس میدان چھوڑتی ہے فلسفہ ٹھیک وہیں سے شروع ہوتا ہے کوئی بھی صحیح النظر فلسفہ دیگر علوم سے حاصل کردہ صداقتوں کو نظرانداز نہیں کر سکتا۔ کیونکہ سائنس خود بھی مفاہمت اور ترکیب کی متقضی ہوا کرتی ہیں اور یہی وہ تقاضے ہیں کہ جنہیں فلسفہ پورا کرتا ہے ویبر لکھتا ہے کہ بغیر فلسفے کے سائنس محض علوم کا ایک انبار ہیں جہاں انتشار ہی انتشار ہے وحدت نہیں ہے کیونکہ بغیر آہنگی اور ترتیب کے وحدت کوئی چیز ہی نہیں غرضیکہ سائنس ایک جسم ہے مگر بے روح سا اور فلسفہ اور روح ہے جس کا کوئی جسم نہیں۔

فلسفہ اور مذہب Philosophy & Religion

لفظ مذہب کی اصطلاح کو مختلف مفکرین نے جداگانہ طور پر استعمال کیا ہے اور مندرجہ ذیل تعریفات مذہب کی غیر جانبدارانہ تحقیق میں قابل تسلیم نظر آتی ہیں۔

"کسی ان دیکھی قوت پر مکمل اعتماد کے احساس کا نام مذہب ہے' جو ہماری تقدیر کی مالک ہے اور جو کہ انسانوں سے ایک مخلصانہ رشتہ جوڑنے کی آرزو کو اپنے ساتھ لئے ہوئے ہے۔"

"مذہب ایک عقیدہ ہے جو کہ مقتدر رہے۔"

" مذہب ایک تصور یا بیداری کا نام ہے جو ایک غیر مرئی .روحانی نظام سے ہمارے عملی تعلق کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔"

فلسفہ جو کہ حقیقت کے من حیث الکل تصور سے بحث کرتا ہے۔ اور اس بات کی تحقیق کرتا ہے کہ مادہ حیات روح اور خدا کی ماہیت حقیقی کیا ہے اور یہی مباحث خود مذہب کا بھی موضوع بحث ہے فلسفہ اور مذہب دونوں ہی در اصل کائنات' انسان کا اس دنیا میں صحیح مقام اس کی کارکردگی اور اس کے انجام سے بحث کرتے ہیں۔

مذہب کم و بیش انسان کے محسوسات اور اس کے عملی زندگی کے تجربات سے سروکار رکھتا ہے جبکہ فلسفہ جذباتی کم عقلی پہلوؤں سے زیادہ بحث کرتا ہے۔ مذہب کسی شخص کی ذاتی زندگی میں اس فرد کی روحانی ہم آہنگی اور اس کے معروضات استغراق کے ساتھ روحانی رشتے کی استواری کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس فلسفہ بڑی حد تک اپنے اندر تنقیدی تیور رکھتا ہے۔ مذہب کا معاملہ سیدھے سادھے عقیدے اور اس عقیدت میں سرشار رہنے کا نام ہے۔ جبکہ فلسفہ بنیادی طور پر غیر

جذباتی ناقدانہ تراش خراش کا نام ہے۔

فلسفہ کا مقصد محبت دانش اور جستجو صداقت ہے اور مذاہب کا مقصد ایک طرح کا سکون اعتدال اور ہم آہنگی نیز ایمان کامل کا حصول ہے گویا دوسرے معنی میں فلسفے میں ہماری اغراض نظری اور شعوری ہوا کرتی ہے جبکہ مذہب میں ہماری اغراض جذباتی اور شخصی ہوتی ہے۔

اکثر لوگ فلسفہ کو رائج عقائد کی ضد سمجھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ کا مطالعہ کسی شخص کے ٹھوس عقائد کو متزلزل کر سکتا ہے وہ عقائد کہ جن کا تعلق خالص مذہبی ایقان سے ہے اور خصوصاً اس وقت کہ جب عقائد کا تانا بانا تنگ نظری اور سطحی معلومات کی بنیاد پر بنا گیا ہے لیکن اگر یہی مطالعہ وسیع اور بالتفصیل ہو اور اس میں ایک آفاقی دلکشی موجود ہو تو یہ فلسفیانہ بحث و تمحیص سے اور واضح اور مستحکم ہو جاتا ہے۔ ایمان کا گداز حقانیت اور عجز و انکساری کہ جن سے مذہب کا ڈھانچہ تشکیل پاتا ہے یہ وہ چیزیں ہیں کہ جن کو فلسفہ بہت کم ہدف تنقید بناتا ہے۔

بلاشبہ فلسفہ ہمارے مذہبی بنیادی عقائد کو عاقلانہ اور محکم بنیادوں پر استوار کرتا ہے اور اس طرح ہمیں طرح طرح کی الجھنوں اور شکوک سے نجات دلاتا ہے۔ بعض اوقات ہمارے مذہبی عقائد نہایت بودے اور مذبذب ہوا کرتے ہیں ہماری مذہبی زندگی عموماً تحت الشعوری طور پر بیم و ہراس کا شکار ہوتی ہے چنانچہ ایسی صورت میں کسی ایسے دنیوی قابل فہم علم کا ہونا ضروری ہے کہ جو ہمارے ان مذبذب عقائد کی اصلاح کر سکے اور غالباً وہ علم فلسفہ ہی ہو سکتا ہے کہ جو ہمیں بلند بام فکری منزلوں پر پہنچاتا ہے تاکہ ہم وہاں سے بخوبی اس کائنات کی وادی میں بکھرے ہوئے موجودات کی بے ثباتی کا واضح نظارہ کر سکیں اور پھر حقیقت کی تہہ تک پہنچ سکیں۔

فلسفہ اور فن شاعری
Philosophy & Poetry

شاعری الفاظ کی ترتیب و تنظیم کا ایک ایسا اظہار ہے جو بحور کی اشکال میں پابند عروض ہوتا ہے اور یوں اس اظہار میں آراستہ و پیراستہ افکار و محسوسات کا ایک حسین تاثر قائم ہو جاتا ہے۔ شاعری ایک فنکارانہ تخلیق ہے جو خوشگوار اور مسحور کن اثرات چھوڑتی ہے۔ شاعری کی نمایاں خصوصیات وحدت توازن ہم آہنگی اور خوش آہنگی ہیں۔ نغمگی شاعری کی روح رواں ہے اور خود نغمگی خوبصورت بندشوں کی پیدا کردہ ایک تحریک ہے۔ یہ ایک فنکار کے ہاتھوں میں ایک تخلیقی قوت ہے۔ الفاظ کو

جب غنائی تنظیم و ترتیب میں ڈھالا جاتا ہے وہ ایک نغمہ و معنی کے محیط دائرے کی صورت میں مرتعش ہو جاتے ہیں گھنا اٹھتے ہیں۔ بولتے ہیں اور کبھی کبھی تو یہ اس طور پر بول اٹھتے ہیں کہ ان کا جمال و جلال بہ تمام و کمال ایک پیکر کی صورت میں چلتا پھرتا اور گنگناتا نیز گرجتا نظر آتا ہے۔ لفظوں کے کارواں' بانگ درا' صدائے جرس آواز ناکوس کے ملے جلے تاثرات لیے سوئے منزل ایک پیغام زندگی گاتے ہوئے رواں ہردم جواں نظر آتے ہیں۔

فلسفہ تمام کائنات کی ایک جامع اور منطقی توجیہہ پیش کرتا ہے یہ ایک حقیقت ہے کہ ہمارے مشاہدات زندگی ہی فلسفے کے لیے ایک موضوع بحث فراہم کرتے ہیں۔ کائنات کے لیے ہمارا رد عمل کبھی جذباتی کبھی نفسیاتی تو کبھی غایاتی ہو سکتا ہے۔ ہمارے حواس ہمیں جن جن معلومات سے بہرہ ور کرتے ہیں وہ ہماری زندگی کے نفسی پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں لیکن ایک وجود عاقل اور حیوان ناطق ہونے کے ناطے ہم حواس کی پیش کردہ معلومات کو ناپ تول کر قبول کرنے کے عادی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ ہم ان تاثرات کو محض یوں ہی قبول نہیں کر لیتے بلکہ ان کو قبول کرتے ہوئے ہماری دسترس ہمیشہ تنقیدی ہوا کرتی ہے۔ اور یہ کہ جس قدر زیادہ ہم تنقیدی ہوتے ہیں ہماری فکر میں اتنی جلا پیدا ہو جاتی ہے مگر پھر بھی ہمارا رد عمل اپنے ماحول کے لیے خاصہ جذباتی ہوتا ہے بسا اوقات کچھ چیزیں ہمارے لیے مسرت و لذت کا باعث بنتی ہیں جبکہ کچھ دوسری چیزیں ہم میں اپنے ناخوش گوار اثرات چھوڑ جاتی ہیں اور ہم ان سے بے زار رہتے ہیں انسانی رد عمل کا یہ بہت ہی نمایاں طریقہ ہے۔

فلسفہ ہماری زندگی کے جذباتی پہلوؤں سے متعلق مسائل کو اٹھاتا ہے غرض یہ کہ ہمیں اپنی زندگی کے قطعی نصب العین کا تعین کرنا ہوتا ہے۔ ہمیں اپنی روز مرہ کی سرگرمیوں کو پیش بندی کے طور پر ایک ایسی صراط مستقیم کی طرف لے جانا چاہیے کہ جس راہ راست پر چل پر یہ زندگی گزارے جانے کے لائق بن سکے۔ فلسفہ زندگی کے مختلف مراحل سے گزرتے ہوئے ایک محیط تحقیق کی جانب آگے بڑھتا ہے اور زندگی گذارنے کے لیے ایک بہتر اور بے خطر راستہ تجویز کرتا ہے فلسفہ زندگی اور کائنات کے کسی شعبے پر فکر کرتے ہوئے کسی بات کو تشنہ نہیں چھوڑتا یہ زندگی کا مطالعہ ایک جامع کل کی حیثیت میں کرتا ہے۔

فلسفہ اور فن شاعری دونوں ہی کلیت Universilty اور کاملیت Perfection کے متلاشی ہوتے ہیں۔ فلسفیوں کے فکری نظام کو ایک محیط کل کے

تکملے پر غور و فکر کرنا چاہیے نہ یہ کہ اسے جزوی چیدہ چیدہ غیر مربوط طریق پر کام کرنا چاہیے۔ بالکل اس طرح عظیم شاعروں کو بھی ایک کامل شے یا ایک آفاقی تخیل کو پیش کرنا چاہیے۔ جو بذاتہ اور از خود مکمل ہو اور جو ہمارے نفسی اخلاقی جمالیاتی اور مذہبی وجود کے تقاضوں کو تسکین دے سکتا ہو۔

اس بات کو کبھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ فلسفہ تمام شعری ادب کی طرح اپنی دلکش صلاحیتوں کے لیے ترسیل افکار کا مرہون منت ہے۔ وہ افکار جو اپنے اچھوتے پن اور مافوق تجربی امتیاز کی بنا پر عام منطقی انداز کے اظہار کی تمام کوششوں کو قابل اعتناء نہیں سمجھتے شاعر عموماً" ہمارے تربیت ذہن کے جذباتی پہلوؤں سے رغبت رکھتی ہے۔ جب کہ فلسفہ بنیادی طور پر ہماری ذہنی تربیت کی طرف مائل نظر آتا ہے۔ فنی درسی فلسفہ انتہائی منطقی اور حقیقت پسند ہوتا ہے۔ لیکن شاعری ایک فنکارانہ تخلیق ہے۔ نہ کہ ایک جدلیاتی ضبط تحریر جو کہ دلائل اور براہین اور ان کی تکرار سے آراستہ ہوتی ہے۔

باب دوم

یونانی فلسفہ کی بنیاد

Foundation of Greek Philosophy

یونانی فلسفہ کا سب سے بڑا ماخذ رائج الوقت یونانی دیو مالا ہیں۔ دیو مالا جسے انگریزی میں Mythology کہتے ہیں۔ Mythology یونان لفظ Mathos سے مشتق ہے جس کے لفظی معنیٰ قصہ، داستان اور خیال ہے۔ لیکن اصطلاحاً" Mythology سے مراد دیوی دیوتاؤں کی داستان کا علم ہے۔ دراصل دیو مالا یا اساطیریت انسانی تخیل کی پرواز کا نتیجہ ہے۔ ویسے تو تقریباً" تمام قدیم تہذیبوں میں اساطیریت کا پتہ چلتا ہے جیسے سومیری، مصری، بابلی اور ہندی تہذیبوں میں دیوی دیوتاؤں کا ایک مکمل نظام ہے۔ لیکن ان کے مقابلے میں یونانی اساطیر کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ یہاں کے دیوی دیوتا انسان کے مزاج سے بہت زیادہ قریب ہیں۔

یونانی عقیدہ یہ تھا کہ کائنات دیوی دیوتاؤں کی پیدائش سے بہت پہلے سے ہے بلکہ ان کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ آسمان اور زمین دیوتاؤں کے باپ اور ماں ہیں آسمان اور زمین کی پہلی اولاد ٹائیٹن Tatans ہیں۔ بعد کے دیوتا انہی ٹائیٹن کی اولاد ہیں۔ اس لحاظ سے ٹائیٹن یونان کے بڑے دیوتا ہیں۔ ٹائیٹن کا بادشاہ کرونس Cronus تھا۔ لیکن اس کا اقتدار اس کے بیٹے زئیس Zeus نے چھین لیا۔ بادشاہ خود اٹلی کی طرف بھاگ نکلا۔

یونانی دیو مالا میں زئیس کے ماتحت باقی بارہ دیوی دیوتا تھے یہ تمام کا تمام زئیس کا خاندان تھا۔ ان کی سلطنت اولمپس Olympus تھا۔

1- زئیس

Zeus

تمام دیوتاؤں کا سردار اور اولمپس کا حاکم تمام دیوی دیوتا اس کے حکم کے تابع ہیں لیکن اپنی تمام تر قوت کے باوجود تقدیر کے ہاتھوں مجبور و مقہور ہے۔

2- پوسیڈن

Poseidon

دریا کا بادشاہ ہے اور زئیس کا بھائی ہے۔ اس کا کارنامہ یہ بتایا جاتا ہے کہ انہوں نے پہلی مرتبہ انسان کو گھوڑے کا تصرف سکھایا۔

Hedes

3- ہیڈیز

زئیس کا دوسرا بھائی ہے دولت و ہستی کا دیوتا ہے۔

Hera

4- ہیرا

زئیس کی بہن۔ بعد میں اس کی بیوی بن گئی۔ شادی شدہ لڑکیوں کی نگہبان دیوی ہے۔

Pallas Athena

5- پالاس اتھینا

شہری زندگی کی دیوی جسے عقل و دلیل اور پاکبازی کی علامت بھی جانا جاتا ہے۔

Phoebus Appolow

6- فوئبس اپولو

فن اور صحت کا دیوتا ہے یہ روشنی اور سچائی کا دیوتا بھی مانا جاتا ہے۔

Artemis

7- ارتمیز

جانوروں کی دیوی۔ اسے چاند کی دیوی اور تاریکی کی دیوی بھی مانا جاتا ہے۔

Aphrodite

8- افروڈائیٹ

محبت اور حسن کی دیوی۔

Hermes

9- ہرمیز

کاروبار اور مارکیٹ کا دیوتا ہے۔

Ares

10- اریز

جنگ کا دیوتا ہے۔

Hephaestus

11- ہیفائیٹس

آگ کا دیوتا ہے۔

Hestia

12- ہستیا

خانہ داری کی دیوی ہے

یونانی فلسفہ کا آغاز

An Introduction to Early Greekphilosophy

اس حقیقت کو فلسفہ کا ہر مبتدی جانتا ہے کہ فکر انسانی کے حوالہ سے عام طور پر فلسفہ کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی کہ خود انسان کے فکر کرنے کا ملکہ۔ لیکن عام طور پر رسمی فلسفہ کے آغاز کو یونان سے منسوب کیا جاتا ہے یعنی فلسفے کی قدیم ترین تاریخ کی ابتدا ہم یونان سے کرتے ہیں۔

لیکن اس بات کے تعین سے پہلے کہ وہ کونسا مفکر ہے جسے ہم پہلا فلسفی قرار دیتے ہیں' اس حقیقت کو سمجھنا زیادہ اہم ہے کہ فلسفیانہ تفکر کا بنیادی مسئلہ کونسا تھا۔ الفرڈ ویبر اپنی کتاب "تاریخ فلسفہ" میں لکھتا ہے کہ فلسفہ کی تاریخ کے پہلے دور میں جو مسئلہ ہر طرف چھایا ہوا نظر آتا ہے وہ مبداء اشیاء کا مسئلہ ہے جس کو تکوین کا مسئلہ بھی کہتے ہیں یعنی کائنات و تخلیق کی اصل کیا ہے۔

اس مسئلہ پر سب سے پہلے یونان میں آیونیا Ionia کے مفکرین نے غور و فکر کرنا شروع کیا۔ یہاں کا پہلا فلسفی تھیلز Thales ہے جو آیونیا کے ایک شہر میلٹس Miletus میں پیدا ہوا۔ تھیلز کی تاریخ پیدائش اور تاریخ وفات کے بارے میں یقینی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ مگر ایک روایت کی رو سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تھیلز چھٹی صدی قبل مسیح کے پہلے نصف حصے میں پروان چڑھا ہو گا تھیلز کے بارے میں ہم جو کچھ جانتے ہیں وہ صرف ارسطو کے حوالہ سے جانتے ہیں ارسطو نے اپنی مابعد الطبیعات Metaphysics میں تھیلز کے نظریہ کو اس طرح پیش کیا ہے

Thales of Miletus Taught That All Things are water تمام اشیاء پانی ہیں۔

"تمام اشیاء پانی ہیں" تھیلز کے نظریے میں ایک سوال پوشیدہ ہے۔ اور وہ سوال یہ ہے کہ تمام چیزیں کیا ہیں۔ یہ سوال اس امر کا شاید ہے کہ س نے کائنات کو ایک کل کی حیثیت سے دیکھا تھا۔ اس کا جواب کہ تمام اشیا پانی ہیں اس امر کی دلالت کرتا ہے کہ تھیلز نے پہلی مرتبہ یونانی اصنام کے طلسم سے آزاد ہو کر عقل و فکر کا آزادانہ استعمال کیا ہے۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ تھیلز نے کائنات کے مختلف پہلوؤں پر بہت سوچ بچار کی ہو گی اور ان کا طویل اور دقیق مشاہدہ کیا ہو گا۔ اس سوچ

بچار اور مشاہدہ کی بنیاد پر اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ تمام اشیا کی علت یا ان کا بنیادی اصول پانی ہے۔ کیونکہ اس نے دیکھا تھا کہ پانی پر ہی حیوانی اور نباتاتی زندگی کا دارومدار ہے۔

تھیلز کے بعد آئیونیا کا دوسرا فلسفی ا-نکسمنڈر Anaximander ہے۔ ا-نکسمنڈر تھیلز کا ہم وطن اور شاگرد تھا وہ تھیلز سے تقریباً چالیس برس پہلے پیدا ہوا تھا۔ ا-نکسمنڈر کے بارے میں جو معلومات ہمیں حاصل ہوئی ہیں وہ بعد کے مفکرین کے حوالے سے ہوئی ہیں۔ زمانہ قدیم کی روایات کے مطابق اس نے ایک رسالہ تحریر کیا تھا لیکن بدقسمتی سے یہ ضائع ہو چکا ہے وہ ایک ذہین تخلیقی مفکر تھا اور جغرافیہ اور فلکیات کے علم کی وجہ سے خاصا مشہور تھا اس نے دنیا کا پہلا نقشہ بھی تیار کیا تھا۔

مبداء کائنات سے متعلق ایکسمنڈر کا نظریہ کچھ اس طرح ہے کہ کائنات کا بنیادی جزو یقیناً مادی ہے لیکن یہ غیر متعین غیر ممیز اور لامحدود مادہ ہے۔ مادہ کی قسموں میں فرق ان کی صفات کی وجہ سے ہے مٹی کی صفات دھات کی صفات سے مختلف ہیں۔ دھات کی صفات ہوا اور پانی کی صفات سے مختلف ہیں۔ اشیاء کا اختلاف دراصل صفات کا اختلاف ہے ورنہ کائنات کی تہ میں جس قسم کا مادہ پایا جاتا ہے اس میں کسی قسم کا فرق و امتیاز نہیں ہے۔ یہ غیر متعین مادہ خلا میں لامحدود طور پر پھیلا ہوا ہے ا-نکسمنڈر کا خیال تھا کہ اگر یہ مادہ محدود ہوتا تو بہت پہلے مختلف دنیاؤں کی تخلیق' ارتقا اور زوال کے عمل میں ختم ہو چکا ہوتا۔ واضح رہے کہ اس کے خیال میں ایک دنیا وجود میں آتی ہے۔ ارتقائی منازل طے کرتی ہے اور پھر زوال پذیر ہو جاتی ہے۔ دنیاؤں کی تکوین کا یہ سلسلہ ازل سے چلا آ رہا ہے۔

دنیاؤں کی تکوین کس طرح ہوتی ہے؟ ا-نکسمنڈر کے ذہن میں "گرم" اور سرد" عمل کا ایک مبہم سا تصور تھا اور اسی کی مدد سے اس نے تکوین کائنات کی تشریح کی ہے۔ اس کی نظر میں غیر متعین مادہ کسی طرح گرم اور سرد حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ سرد حصہ مرطوب ہے اور وہ زمین کی تخلیق کرتا ہے۔ گرم حصہ دہکتی ہوئی آگ کی شکل میں زمین کے گرد اکٹھا ہو جاتا ہے۔ شروع شروع میں زمین مائع حالت میں تھی۔ بیرونی گرم حصہ نے زمین کے پانی کو بخارات میں تبدیل کر دیا۔ یہ بخارات بلند

ہوئے اور ہوا کی وجہ تخلیق بنے۔ ہوا جب بھاپ کی صورت میں اوپر اٹھی تو اس نے بیرونی گرم حصہ کو پھاڑ دیا۔ اس طرح آگ کے متعدد گول چکر بن گئے۔ آگ کے ان طشتری نما چکروں نے زمین کو گھیر لیا۔ اینکسمنڈر کا خیال تھا کہ ہم انہیں اس لئے ہمیشہ چمکتے ہوئے نہیں دیکھ سکتے کیونکہ ان کے گرد ہوا یا بخارات کا غلاف موجود ہوتا ہے تاہم بخارات کے اس غلاف میں چھوٹے چھوٹے سوراخ ہیں جن کی وجہ سے ہمیں آگ کی روشنی نظر آتی ہے۔ چاند' سورج اور ستارے دراصل بخارات کے سوراخوں میں سے نظر آنے والی آگ ہے۔

میلٹس کے فلسفیوں میں تیسرا اور آخری فلسفی اینکسیمنز Anaxemines ہے۔ اینکسیمنز 588 ق م میں پیدا ہوا اور 424 ق م میں فوت ہوا۔ اینکسیمنز نے ایک رسالہ لکھا تھا جس کا کچھ حصہ زمانہ کی دستبرد سے محفوظ رہا۔

مبداء کائنات سے متعلق اینکسیمنز کا نظریہ کچھ یوں ہے وہ تھیلز کی طرح یہ مانتا ہے کہ کائنات کی بنیادی حقیقت مادی ہے تاہم اس بنیادی حقیقت یا جوہر کو وہ پانی کی بجائے ہوا کا نام دیتا ہے۔

اینکسیمنز کے نزدیک کائنات کی اصل ہوا ہے۔ ہوا وہ بنیادی جوہر ہے جس سے تمام اشیاء معرض وجود میں آتی ہیں درخت' پتھر' چاند' سورج اور ستارے دراصل ہوا کے ہی مختلف بہروپ ہیں۔ زمین ایک چپٹی طشتری کی مثل ہے جو ہوا میں تیرتی رہتی ہے۔ ہوا کی ایک ذاتی خصوصیت حرکت ہے۔ حرکت کی یہی فطری اور ذاتی خصوصیت ہوا سے کائنات کی تخلیق اور ارتقا کا باعث بنتی ہے۔ ہوا لامحدود طور پر خلا کی وسعتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔

ہوا کے دو متضاد عمل ہیں ایک عمل احتراق Rarefaction اور دوسرا عمل تکثیف Condensation احتراق کے عمل سے ہوا جل اٹھتی ہے۔ فضا کی بلندیوں میں بھڑکتی ہوئی آگ ہمیں چاند سورج اور ستاروں کی صورت میں نظر آتی ہے۔ اس کے برعکس ہوا عمل تکثیف سے پہلے پانی بنتی ہے پھر بادل اور پھر زمین اور بالآخر سخت پتھروں میں بدل جاتی ہے۔ کائنات میں تمام اشیاء اصلاً ہوا ہیں۔ ان کا اختلاف اور تنوع تکثیف کے کم یا زیادہ درجوں کی وجہ سے ہے یعنی ہوا جب کچھ کثیف ہوتی ہے تو بادل بن جاتی ہے اس طرح ہوا کی بہت زیادہ مقدار جب سکڑ کر ٹھوس ہوتی ہے تو مٹی

بن جاتی ہے اور جب مٹی اور زیادہ کثیف ہوتی ہے یعنی ہوا کی مقدار اور زیادہ سکڑتی ہے تو پتھر بن جاتی ہے۔

سقراط 469 ق م میں ایتھنز Athens میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سوفرونسکوس Sophroniscus ایک غریب سنگ تراش تھا اور ماں فینا راٹے Phaenarete دایہ تھی۔ سقراط کی ابتدائی زندگی اور تعلیم و تربیت کے بارے میں ہمیں کچھ معلوم نہیں۔ ایک روایت کے مطابق سقراط نے شروع میں اپنے باپ کے پیشے کو اپنایا مگر جلد ہی اسے ترک کر دیا۔

سقراط اپنی ساری زندگی میں صرف تین مرتبہ مختصر عرصے کے لئے فوجی مہموں کے سلسلے میں ایتھنز سے باہر گیا۔ ان تین موقعوں کے علاوہ اس نے اپنی تمام زندگی ایتھنز میں بسر کی۔ سقراط کا دعوی تھا کہ ایک پر اسرار آواز Deamon زندگی کے معاملات میں اس کی رہنمائی کرتی ہے اور دنیا کی کوئی طاقت اسے اس کی اطاعت سے نہیں روک سکتی۔

افلاطون کے سمپوزیم Symposium میں سقراط کے حلئے کے متعلق جو کچھ بیان کیا گیا ہے۔ اس سے علم ہوتا ہے کہ سقراط کا قد چھوٹا' آنکھیں اندر دھنسی ہوئیں اور شخصیت نہایت بد وضع تھی لیکن اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی علم ہوتا ہے کہ وہ غیر معمولی قوت برداشت اور مضبوط جسم کا مالک تھا۔ سردیوں گرمیوں میں وہ ایک لباس میں برہنہ پا پھرتا تھا۔ اگرچہ وہ عام حالت میں ایک پرہیز گار اور اعتدال پسند انسان تھا لیکن وہ خاص موقعوں پر بے تحاشا شراب نوشی بھی کرتا اور کبھی نہیں بہکا تھا۔ سمپوزیم میں ہمیں اس کی طویل حالت استغراق کے بارے میں بھی پتہ چلتا ہے۔

سقراط کی عادت تھی کہ وہ ایتھنز کے بازاروں اور گلیوں میں لوگوں کے ساتھ گفتگو کرتا تھا۔ گفتگو کے دوران وہ اپنے مخاطب کی غلطیوں کو بے نقاب کرتا جاتا۔ اپنے مخصوص سوالات سے وہ اپنے مقابل کے ذہن کو موضوع گفتگو کے مرکزی نقطے کی طرف لاتا۔ اس کی گفتگو مختلف موضوعات پر ہوتی تھی۔ مثلاً سیاست' جنگ' سائنس' مذہب تجارت اور بالخصوص اخلاقیات۔ سقراط کے گرد بالعموم نوجوان مردوں اور عورتوں کا ہجوم اکٹھا ہو جاتا ہے۔ اس نے علم کا دعوئ کرنے والے اکابر شہر کی کم علمی کو فاش کر کے بہت سارے حکام اور بڑے لوگوں کو اپنے خلاف کر لیا۔ نتیجتاً اس پر حکومت نے مندرجہ ذیل الزامات عائد کئے۔

1- وہ قومی دیوتاؤں کو تسلیم نہیں کرتا۔
2- وہ اپنے اجنبی خدا کا تصور دیتا ہے۔
3- وہ نوجوانوں کو گمراہ کرتا ہے۔

ان الزامات کی بنیاد پر سقراط پر مقدمہ چلا اور اسے زہر کا پیالا دینے کی سزا سنائی گئی۔ جیل میں سقراط کے ساتھیوں اور شاگردوں نے اس کے فرار کا ایک منصوبہ تیار کیا اور سقراط کو اس سے آگاہ کیا لیکن سقراط نے فرار ہونے سے انکار کر دیا۔ اس نے ملکی قانون کا احترام کرتے ہوئے مسکرا کر زہر کا پیالہ پی لیا اس طرح اس کی وفات 399 ق م میں ہوئی۔

افکار سقراط

سقراط کے فلسفے کا علم ہمیں افلاطون اور زینوفون Xenophon سے حاصل ہوتا ہے۔ زینو فون نے اپنی کتاب Memorabilia اور افلاطون نے اپنے مکالموں سمپوزیم Symposium' اپالوجی Apology فیڈو Pheado اور Crito کرائیٹو میں سقراط کے فکر و فلسفہ کی نشاندہی کی ہے۔

سقراط کا اصل مقصد معاشرہ کی اصلاح اور تعمیر ہے۔ اس کے لئے وہ جو طریق کار استعمال کرتا ہے وہ عقلی اور منطقی ہے۔ وہ مختلف لوگوں سے ملتا ہے اور "خیر" کے بارے میں استفسار کرتا ہے۔ لوگ بہت سے ایسے کاموں کا ذکر کرتے ہیں جو اچھے ہوں۔ مگر سقراط ان سے یہ کہتا ہے کہ "خیر کی تعریف کیا ہے؟ میں اچھے کاموں کی فہرست نہیں بلکہ اچھائی یا خیر کی تعریف معلوم کرنا چاہتا ہوں اسی طرح وہ لوگوں سے حسن کے بارے میں پوچھتا ہے۔ لوگ اسے حسین چیزوں کے بارے میں بتاتے ہیں۔ لیکن وہ انہیں کہتا ہے کہ "مجھے حسن کی تعریف' اس کا کلی تصور CONCEPT معلوم کرنا ہے لوگ اگرچہ اسے حسن کی مکمل اور جامع تعریف نہیں دیتے مگر اسے چند مثالیں ضرور مل جاتی ہیں۔ ان مثالوں میں جو صفات مشترک اور لازمی ہوں سقراط ان کی بنیاد پر ایک تعریف DEFINITION یا تعقل CONCEPTION وضع کرتا ہے۔ اس تعریف کی صحت کو وہ مزید مثالوں کی روشنی میں پرکھتا ہے۔ اگر مزید مثالوں سے اس کی توثیق ہو جائے تو وہ اسے اپنا یقین بنا لیتا ہے۔ اس کے بعد وہ اس تعریف کا اطلاق ان اعمال پر کرتا ہے جن کی کہ وہ تعریف ہوتی ہے۔ اگر کسی شے یا عمل کی

تشریح اس کے متعلقہ تعقل یا تصور کلی کے حوالے سے ہو جائے تو سقراط کے بقول ہم اس کا علم حاصل کر لیتے ہیں۔

سقراط فضیلت کو علم قرار دیتا ہے۔ علم کی بنیادیں معقلات اور تصورات کلیہ ہیں۔ معقلات اور تصورات کلیہ تمام بنی نوع انسان کا مشترک سرمایہ ہیں میز' کتاب یا انسان کے تصورات تمام لوگوں کے لئے یکساں طور پر قابل قبول ہیں کوئی شخص بھی ان کی ہمہ گیری سے منکر نہیں ہو سکتا۔ فضیلت اگر علم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تمام انسانوں کے لئے اخلاقی زندگی کی بنیاد یہی ہے۔ سقراط کے نزدیک اخلاقی اعمال کے لئے علم ایک لازمی شرط ہے۔ ایک شخص اس وقت تک نیک کام نہیں کر سکتا جب تک کہ اسے علم نہ ہو کہ نیکی کیا ہے؟ یعنی نیکی کی تعریف' اس کا تعقل یا تصور کلی کیا ہے۔ اسی طرح شجاعت راستبازی استقامت یا تزکیہ نفس کی فضیلتیں اس وقت تک نہیں اپنائی جا سکتیں جب تک کہ انسان کو ان کے معقلات سے آگہی نہ ہو۔

سقراط کے خیال میں روح انسانی شخصیت کا جوہر ہے او اس کی نوعیت میں راستی اور نیکی پائی جاتی ہے لہٰذا روح کی تربیت اور نگہداشت سے ہی انسان کی اخلاقی زندگی میں نکھار آتا ہے۔ سقراط حیات بعد الموت کا بھی قائل تھا۔ اس کے نظریہ کی رو سے مرنے کے بعد روح ایک ایسی دنیا میں چلی جاتی ہے جہاں اسے ابدیت حاصل ہوتی ہے۔

ان تصریحات سے اس بات کا پتہ لگ گیا کہ سقراط کے فلسفہ کے دو رخ ہیں۔ سب سے پہلے اس کا نظریہ علم Epistemology ہے جس کی رو سے تمام علم معقلات کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے یہ فلسفہ سقراط کا سائنسی پہلو ہے اس کے بعد اس کی اخلاقی تعلیمات آتی ہیں۔ فلسفہ سقراط کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے فلسفے میں جو نیا مسئلہ پیدا کیا اسے اس کے بعد میں آنے والا کوئی فلسفی نظرانداز نہ کر سکا۔

افلاطون 7-428 ق م میں ایتھنز کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا اس کے باپ کا نام ارسٹون Ariston اور ماں کا نام پیرکٹیون Perictione تھا۔ افلاطون کے بچپن کا زمانہ ایتھنز کا پر آشوب دور تھا۔

افلاطون کے پہلے استاد کا نام کریٹی لس Cratylus تھا۔ اس سے افلاطون نے ہرا قلیتوس کے نظریات سیکھے افلاطون اپنے ماموں اور چچا زاد بھائی کے توسط سے سقراط سے متعارف ہوا۔ سقراط سے جب اس نے ملاقات کی تو اس وقت اس کی عمر تقریباً" بیس برس کی تھی۔ اس طرح وہ بچپن میں ہی سقراط کے فلسفے سے باخبر ہو گیا۔ اس کے بعد وہ سقراط کی موت تک تقریباً" آٹھ سال اس کے ساتھ ہی رہا۔ سقراط کی صحبت نے افلاطون کی فکری او عملی صلاحیتوں پر گہرا اثر چھوڑا۔ استاد کی موت کے ساتھ ہی افلاطون کی زندگی کا پہلا دور ختم ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد افلاطون کی زندگی کا دوسرا دس سالہ دور شروع ہوتا ہے اس دور میں افلاطون نے مصر، ترکی، اٹلی اور سسلی کا سفر کیا۔ اس سفر کے دوران وہ کچھ دیر اقلیدس Euclid کے پاس ٹھہرا جس سے اس نے پارمینڈیز کی تعلیمات میں گہری بصیرت حاصل کی۔ اس طرح اٹلی میں فیثا غورثیوں سے ملا اور ان کے نظریات کا بھی بغور مطالعہ کیا۔ سسلی میں وہ ڈائیو نیسیس Dionysius اول کے دربار میں بھی کچھ عرصہ رہا۔ یہ جابر حکمران افلاطون کی تنقید اور اخلاقی نظریات سے تنگ آ کر اس کا دشمن ہو گیا اور اسے ایک شخص کے حوالے کر دیا جس نے اسے بیچ دیا۔ ایک شامی نے اسے خرید کر آزاد کر دیا۔ اس طرح افلاطون غلامی کی زندگی سے بچ کر دوبارہ ایتھنز پہنچ گیا۔

ایتھنز پہنچ کر اس نے ایک ورزش گاہ Gymnasium کو ایک مدرسے Academy کی شکل دی۔ بعد ازاں اس نے اس مدرسے کو اپنے باغ میں منتقل کر لیا جو کہ اس کے قریب ہی تھا۔ یہاں وہ ریاضی فلسفہ اور دیگر علوم کی تعلیم بذریعہ خطبات Lectures اور مکالمات (Dialogues) دیا کرتا تھا۔ اکیڈمی کا مقصد سائنٹیفک تحقیقات کرنا تھا۔ اکیڈمی میں صرف فلسفے کی تعلیم ہی نہیں دی جاتی تھی بلکہ فلکیات، ریاضیات، خطابت اور سیاست وغیرہ جیسے مضامین بھی پڑھائے جاتے تھے۔

اس لحاظ سے اگر یہ کہا جائے کہ اکیڈمی پہلی یورپین یونیورسٹی تھی تو بے جا نہ ہو گا نہ صرف ایتھنز بلکہ دور دراز علاقوں سے طالب علم اکیڈمی میں تعلیم حاصل کرنے آیا کرتے تھے۔

اکیڈمی کی بنیاد ڈالنے کے بعد موت تک افلاطون ایتھنز میں ہی رہا۔ اس دوران میں اس نے صرف دو مرتبہ سسلی کا سفر کیا وہاں اس نے ڈائیونیسس Dionysius دوم کی درخواست پر اپنی مثالی ریاست Ideal State کے عملی قیام کی کوشش کیں لیکن ناکام رہا۔ ایک دفعہ تو اس کی زندگی بھی خطرے میں پڑ گئی اور بمشکل وہاں سے بھاگ سکا۔ افلاطون نے 7-348 ق م میں وفات پائی۔

Bertrand Russell اپنی تصنیف "تاریخ فلسفہ مغرب" میں افلاطون کے بارے میں رقمطراز ہیں۔

"Plato and Aristotle were the most influential of all Philosophers ancient, medieval or modern; and of the two, it was plato who Had the greater effect upon subsequent ages. I say this for two reasons; first that Aristotle himself is an outcome of plato; second that christian theology & philosophy at any rate antill the thirtecnth century, was much more platonic than Aristotelian" Page 122

افلاطون کی علمیات — Plato's Epistemolosy

یا — Or

نظریہ علم — Theory Of Knowledge

افلاطون کے نظریہ علم کے دو پہلو قرار دیے جا سکتے ہیں پہلا پہلو سلبی ہے اور دوسرا پہلو ایجابی۔ سلبی پہلو میں وہ اپنے آپ سے قبل مختلف نظریہ علم خاص طور پر سوفسطائیوں کے نظریہ علم کو تنقید کا نشانہ بناتا ہے گویا اپنے نظریہ کے اس پہلو میں وہ "کیا علم نہیں ہے؟" سے بحث کرتا ہے جو اس کے مکالمہ تھیا ٹیٹس theaetetus میں مفصل درج ہے۔ لہٰذا یہاں پہلے اس پہلو کو اجاگر کرنا ضروری ٹھہرتا ہے۔

سوفسطائیوں Sophist نے علم اور حس کو ایک ہی شے قرار دیا تھا۔ افلاطون

کے نزدیک علم حسی ادراک Sensation Perception نہیں ہو سکتے اس کے لئے افلاطون مندرجہ ذیل دلیل پیش کرتا ہے۔

(1) علم حسی ادراک نہیں ہو سکتا کیونکہ اس نظریہ کی بنیاد پر ہم مستقبل میں ہونے والے واقعات کے بارے میں یقینی طور پر کچھ نہیں کہہ سکتے۔

(2) حسی ادراک کسی شے کے بارے میں متناقض اطلاعات دیتا ہے آسمان کا رنگ۔ دوپہر کو نیلا' شام کو سرمئی اور رات کو سیاہ نظر آتا ہے۔

(3) اس نظریے کی رو سے تمام علمی بحثیں' اثبات و ابطال اور معلم و تعلیم کی کوئی حقیقت نہیں رہتی۔ معلم کے محسوسات اگر اتنے ہی درست ہیں جتنے کہ متعلم کے تو تعلیم کا تصور ہی باطل ہو جاتا ہے۔

(4) پروٹا گورس Protagoras سوفسطائی نے کہا تھا کہ "انسان ہر شے کا معیار ہے" یعنی ہر انسان کے لئے اس کی اپنی حسی کیفیات ہی صداقت ہیں اگر یہ صحیح ہے تو نچلے درجے کے حیوان بھی حسی مخلوقات ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان بھی حیوان کے درجے پر آگیا۔

(5) پروٹا گورس کا نظریہ خود اپنی تردید کرتا ہے۔ اگر ہر شخص جو کچھ محسوس کرتا ہے وہ درست ہے تو میں محسوس کرتا ہوں کہ پروٹا گورس کا نظریہ بالکل غلط ہے۔

(6) یہ نظریہ علم کی معروضی حیثیت کو ختم کر دیتا۔

(7) حسی ادراک کے بعض پہلو ایسے بھی ہوتے ہیں جس کی بنیادیں کسی بھی حسی اطلاع پر نہیں ہوتیں۔

اب افلاطون کے نظریہ علم کے ایجابی پہلو کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ یعنی "علم کیا ہے؟" اس سوال کے جواب میں افلاطون اپنے استاد۔ سقراط کی روایات کو قائم رکھتے ہوئے کہتا ہے کہ علم معقلات Concepts سے تشکیل پاتا ہے۔ افلاطون کی عظمت کا راز اس بات میں نہیں کہ وہ صرف سقراط کا تائید کر دیتا ہے بلکہ اس امر میں مضمر ہے کہ سقراط کے نظریہ علم کو ذہن انسانی کی چار دیواری سے نکال کر حقیقت کا بنیادی اصول بناتا ہے اور اس اصول سے کائنات اور کائنات کے ہر پہلو کی تشریح کرتا ہے۔

سقراط کے نزدیک علم کا تار پود صرف اور صرف معقلات تھے یعنی کسی بھی شے

کا علم دراصل اس شے کی تمام جماعت میں پائی جانے والی لازمی اور مشترک صفات کے علم پر مبنی تھا۔ سقراط کا خیال تھا کہ صرف معقلات کی مدد سے کسی مخصوص اور منفرد شے کی تشریح ہو سکتی ہے چنانچہ اس نے معقلات کو وہ ذہنی اصول قرار دیا جو فکر کو صحیح راستے پر ڈالتے ہیں۔ افلاطون نے اپنے استاد کے نظریہ کو من و عن قبول کر لیا مگر اس کو ایک مخصوص نہج پر مزید توسیع دی اور معقلات کو کائناتی اصول بھی بنا دیا۔ اس نے یہ ثابت کیا کہ معقلات صرف ذہن انسانی تک محدود نہیں بلکہ ٹھوس اور مادی کائنات کی تخلیق بھی انہی سے ہوئی ہے۔ سقراط کے نزدیک معقلات کی حیثیت صرف علمیاتی Epistemological تھی افلاطون نے ان کو مابعدالطبیاتی Meaphysical حیثیت دے کر تمام طبیعی Physical حقائق کی تشریح و توضیح کی۔

افلاطون معقلات کو اپنی اصطلاح میں "امثال" (Ideas) کہتا ہے۔ معقلات یا امثال بظاہر ذہنی خیالات ہیں۔ یہ کائنات کی تخلیق و آفرینش کا سرچشمہ کس طرح بن سکتے ہیں؟ کس طرح میرے ذہن میں "انسان" کا تصور تمام بنی نوع انسان کے ظہور کی وجہ ہو سکتا ہے؟ یہ ہے وہ کام جسے افلاطون نے سرانجام دیا اور جس کی بدولت اس نے تاریخ فلسفہ میں دائمی شہرت حاصل کی۔

افلاطون کا نظریہ امثال — Plato's Theory of Ideas

افلاطون کے نظریہ امثال کو تصوریت Idealism کہا جاتا ہے۔ افلاطون کی تصوریت کی بنیاد معقلات کی معروضیت پر ہے۔ معقلات بظاہر انسان کے ذہن میں ہوتے ہیں۔ انسانی عقل اشیا میں لازم اور مشترک خصوصیات کو علیحدہ کر کے ان کی جماعت بندی CLASSIFICATION کر دیتی ہے۔ جماعت بندی کرنے کا عمل دراصل معقلات وضع کرنے کا عمل ہے۔ اس عمل میں حواس کا کوئی دخل نہیں یہ سراسر ماورائے حس، عقل کا عمل ہے۔ عام زندگی میں افہام و تفہیم کا دارومدار بڑی حد تک معقلات پر ہوتا ہے۔ کسی زبان کے ذخیرہ الفاظ سے معقلات نکال دیئے جائیں اور صرف اسمائے خاص Proper Names ہی رہنے دیئے جائیں تو افہام و تفہیم ممکن نہیں ہو سکتی۔ "یہ کتاب" "زید" "شالا مار باغ" یہ سب مخصوص نام ہیں اس کے برعکس "کتاب"، "انسان" اور "باغ" عام نام یا معقلات ہیں جو عقل نے اشیاء کی

نوعیت کے بارے میں قائم کئے ہیں۔ یہ کہنا درست نہیں کہ ایسے الفاظ بے معنی ہیں
معقلات کے معنی ہوتے ہیں بلکہ ان پر ہی کسی زبان کی بنیادیں استوار ہوتی ہیں۔
معقلات کی معروضیت ثابت کرنا ہی افلاطون کا بنیادی مقصد ہے۔ اس کے
لئے وہ ایک مخصوص طریقہ استعمال کرتا ہے اور ایک منطقی اصول کو مابعدالطبعیاتی
اصول بنا دیتا ہے۔ فرض کریں آپ اس ایک مخصوص کتاب کو دیکھ رہے ہیں اس
کتاب کی ایک اپنی حیثیت اور وجود ہے۔ آپ کے ذہن میں اس کتاب کا ایک خیال
بھی موجود ہے۔ اس کتاب کے خیال کا انحصار خود اس کتاب پر ہے۔ کتاب آپ کے
سامنے نہ ہو تو اس کا خیال یا تصور بھی نہیں ہو گا۔ آپ کہیں گے کہ میں پھر بھی اس
کا تصور ذہن میں لا سکتا ہوں۔ مگر یہ تصور دراصل پہلے ہی تصور کی بازیافت Recall
ہو گا۔ اصل تصور نہیں ہو گا۔ آپ کے ذہن میں اس کتاب کا خیال یا تصور یا تاثر
Impresion دراصل اس بات کی شہادت ہے کہ خارج از ذہن حقیقت میں کوئی شے
موجود ہے جس کو آپ کتاب کہتے ہیں۔ جو چیز خارج از ذہن حقیقت میں موجود نہ ہو
آپ اس کا ادراک بھی نہیں کرتے۔ مثلاً آپ کے کمرے میں دس ہاتھوں اور
دو سروں والی کوئی مخلوق موجود نہیں لہٰذا آپ اس کا ادراک بھی نہیں کرتے۔ اس کے
برعکس میزیں اور کرسیاں وغیرہ چونکہ کمرے میں موجود ہیں۔ لہٰذا ان کے تصورات
بھی آپ کے ذہن میں ہیں جس طرح آئینہ کے سامنے کوئی چڑیا ہو تو اس کا عکس
آئینے میں ہو گا۔ اسی طرح کوئی شے خارج از ذہن حقیقت میں معروضی طور پر موجود
ہو تو اس کا خیال یا تصور بھی ذہن میں ہو گا اور اس خیال کے ذہن میں ہونے کا
انحصار کسی شے کے فی الحقیقت موجود ہونے پر ہے جیسا کہ آئینے میں کسی شے کے
عکس کا ہونا آئینے سے باہر اس شے کے موجود ہونے پر منحصر ہے۔ فرض کریں کہ
آئینے کو اس شے کے سامنے سے ہٹا لیا جائے کیا اس شے کا وجود بھی ختم ہو جائے گا؟
نہیں اس شے کی ایک اپنی مستقل بالذات حیثیت ہے۔ وہ کسی آئینے میں منعکس نہ ہو
تب بھی قائم رہے گی۔ اسی طرح اس کتاب کا وجود اس وقت بھی قائم رہے گا جب
آپ اسے الماری میں رکھ کر باہر چلے جائیں گے اور اس کتاب کا کوئی تاثر یا تصور
آپ کے ذہن میں نہیں ہو گا۔

اس دلیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ افلاطون کے تصورات جواہر

Substances ہیں۔ "جوہر" ایک فلسفیانہ اصطلاح ہے۔ جس سے مراد واجب الوجو Self-Subsistent ہوتا ہے۔ جوہر اپنی حقیقت کے لئے کسی دوسری شے کا محتاج نہیں ہوتا۔ وہ شے جو اپنی حقیقت کے لئے جوہر کی رہین منت ہو عرض Accident کہلاتی ہے۔ مثلاً اس کتاب کے حروف قائم بالذات یا خود مکتفی Self-Evident ہیں۔ حروف کا وجود کاغذ کے وجود کا رہین منت ہے۔ مٹھاس از خود قائم نہیں رہ سکتی۔ اس کے لئے اسے چینی یا کسی میٹھی چیز کا دست نگر ہونا پڑتا ہے۔ آئینے میں عکس از خود قائم نہیں رہ سکتا۔ اس کے وجود کا انحصار کسی مستقل بالذات شے پر ہے۔ ان مثالوں میں کاغذ چینی اور منعکس ہونے والی شے کو جواہر اور حروف' مٹھاس اور عکس کو عوارض کہا جا سکتا ہے تصورات چونکہ قائم بالذات ہیں اس لئے وہ جواہر Substances ہیں۔ ہمارے ذہن میں ان کے جو عکس یا پرتو ہیں وہ عوارض ہیں۔ ایک سوال جو فطری طور پر قاری کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر تصورات خارج از ذہن معروضی حقائق ہیں یعنی ان کا اپنا وجود ہے۔ تو انہیں کہیں نظر آنا چاہیے۔ اس کتاب کا خیال میرے ذہن میں ہے اور خود اس کا وجود بیرونی حقیقت میں ہے۔ چنانچہ اس کتاب کا معائنہ کیا جا سکتا ہے اسے محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اگر تصورات کی خارج از ذہن معروضی حقیقت ہے تو انہیں کہیں نہ کہیں کبھی نہ کبھی تو کسی کو نظر آنا چاہیے۔ لیکن ہمیں آج تک کوئی ایسا انسان نہیں ملا اور نہ ہی تاریخ میں کسی ایسے انسان کا ذکر ہے جس نے "انسان" "کتاب" "عدل" یا اس طرح کے دیگر تصورات کا مشاہدہ کیا ہو۔

اس سوال کے جواب میں سب سے پہلے افلاطون حقیقت Reality اور وجود Existence کے فرق کی وضاحت کرتا ہے۔ موجود (Exist) ہونے کی دو شرائط ہیں زمان Time اور مکان Space ہم اس چیز کو موجود کہتے ہیں جو کسی جگہ پر ہو اور کسی لمحے میں ہو۔ زمان و مکان کی قیود میں جو شے بھی ہے۔ موجود ہے۔ ہر موجود شے کی کوئی جگہ اور تاریخ میں کوئی مقام ہوتا ہے۔ زمان و مکان کی حدود میں جو بھی ہو گا اس کی اپنی ایک فردیت Individuality ہو گی۔ صرف ایک فرد ہی کسی جگہ پر اور کسی لمحہ میں ہو سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر جو بھی کسی خاص جگہ اور وقت پر ہو گا فرد ہو گا یعنی وہ مخصوص اور متعین شے ہو گی۔ زمان و مکان کی قیود میں آ کر کوئی شے مخصوص

منفرد اور متعین شے بنتی ہے۔ معقلات یا امثال چونکہ ایک جماعت کے بے شمار افراد پر حاوی ہوتے ہیں اس لئے خود فرد نہیں ہو سکتے۔ فرد ہونے کے لئے انہیں بھی زمان و مکان کی قیود میں آنا پڑے گا۔ نتیجتاً" ان کا اطلاق ناممکن ہو جائے گا۔ مثال کے طور پر "انسان" ایک تصور یا مثل ہے جو کہ زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ یہ تصور چونکہ تمام منفرد انسانوں کی لازمی اور مشترک صفات کی بنیاد پر قائم ہوا ہے۔ لہٰذا تمام مخصوص انسانوں کی تشریح کرتا ہے۔ اگر یہ خود زمان و مکان کے حصار میں آ جائے تو اس کی حیثیت بھی زید' بکر یا عمر کی سی ہو جائے گی۔ یعنی یہ تعقل Concept یا تصور کلی Universal Idea نہیں رہے گا بلکہ جزئیہ Particular بن جائے گا۔ لیکن چونکہ تصورات حقیقی Real ہیں اور حقیقی شے کا موجود نہ ہونا غیر منطقی ہے۔ اس لئے افلاطون نے یہ فرض کر لیا کہ اس مادی دنیا کے موجودات سے ماورا ایک ایسی دنیا ہے جہاں یہ تصورات موجود ہیں یعنی یہ تصورات موجود ہیں مگر اس دنیا میں جہاں زمان و مکان کی قیود نہیں۔ چونکہ وہ زمان و مکان سے ماورا ہیں لہٰذا ان کا حسی ادراک ممکن نہیں۔ یعنی نہ انہیں دیکھا جا سکتا ہے نہ چھوا جا سکتا ہے اور نہ ہی سونگھا یا چکھا جا سکتا ہے۔ ان تصورات کا علم صرف عقل کے ذریعے ہوتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک تصورات اگرچہ غیر موجود Nonexistent ہیں لیکن سراسر حقیقی Real ہیں۔ تصورات اس طرح موجود نہیں جس طرح درخت اور پہاڑیاں موجود ہیں۔ ان کے وجود کی نوعیت غیر زمانی اور غیر مکانی Non-Spatio-Temporal ہے افلاطون یہ کہتا ہے کہ کائنات کی آخری حقیقت دنیائے امثال World Of Ideas ہے۔ دنیائے تصورات حقیقت ہے اور اس کا علم صرف عقل سے ہوتا ہے یہ دنیا جس میں ہم رہتے ہیں' مجاز ہے۔ حقیقت کا عکس یا پر تو ہے۔ جس کے نقش و نگار حواس تیار کرتے ہیں۔ افلاطون کی دنیائے تصورات میں چونکہ زمان و مکان کا کوئی دخل نہیں لہٰذا ہر تصور لافانی اور ازلی و ابدی ہے۔ وجود میں آنا' پروان چڑھنا اور معدوم ہو جانا اس دنیا کا عمل ہے۔ جہاں زمان و مکان کی حکمرانی ہے۔ دنیائے تصورات میں حرکت کا کوئی عمل دخل نہیں ہر تصور جامد و ساکت ہے۔ ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔ افلاطون کے نزدیک ہر تصور اپنی قسم کی مکمل اکائی Perfect Unity ہے۔

Plato's Elhics افلاطون کا نظریہ اخلاق

افلاطون کے فلسفیانہ افکار کا جائزہ لینے کے بعد اس بات کا پتہ چل جاتا ہے کہ اس کا نظریہ اخلاق چار جہتی یعنی Four -Dimenssional ہے۔ سب سے پہلے وہ انسان کی حیثیت کا تعین کرتا ہے۔ اس سلسلے میں وہ کہتا ہے کہ انسان روح اور مادہ کا مرکب ہے۔ انسانی روح کا تعلق روح کائنات World Soul سے ہے اور روح کائنات کا تعلق دنیائے تصورات سے ہے۔ روح انسان کے تمام افعال کی علت ہے مزید برآں روح میں عقل پائی جاتی ہے جس کے ذریعے دنیائے حقیقت یا اعیان کا علم حاصل ہوتا ہے انسانی روح لافانی ہے لیکن اسے مادہ یا بدن Body کے پنجرے میں قید کر دیا گیا ہے۔ شہوانی تحریکات، حسی لذات اور حیوانی جبلات بدن یا مادہ کی خصوصیات ہیں اس طرح انسانی شخصیت میں مادہ اور روح ہی عقل اور جبلت کے دو متضاد عوامل کی آمیزش ہے۔ عقل اور روح کو بقائے دوام حاصل ہے جب کہ بدن یا مادہ کی منزل آخر فنا ہے۔

افلاطون کے نظریہ اخلاق کا دوسرا پہلو وہ ہے جہاں وہ اخلاقی فعل کی نوعیت سے بحث کرتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک خیر اعلیٰ Summum Bonum روح اور عقل کی مناسب نشو و نما ہے۔ افلاطون کا خیال ہے کہ روح کی صحیح تربیت اور نشو و نما کے لئے فلسفہ یعنی تصورات کا علم ضروری ہے۔ صرف ایسی زندگی ہی اخلاقی طور پر مستحسن قرار دی جا سکتی ہے جس میں عقل اور جبلت دونوں کی متوازی آمیزش ہو۔

افلاطون کے نظریہ اخلاق کا تیسرا پہلو خیرو شر کے تعین کا مسئلہ ہے۔ سچ بولنا خیر ہے۔ جھوٹ بولنا شر ہے۔ اس امر کا فہم انسان کو کس طرح ہوتا ہے۔ بظاہر اس کے دو ذریعے نظر آتے ہیں۔ ایک ذریعہ تو وہ معاشرہ ہے جس میں انسان پروان چڑھتا ہے۔ معاشرہ میں انسان کی ہوش و آگہی سے قبل ہی نیک و بد اور خیرو شر کے کچھ معیار موجود ہوتے ہیں۔ جو انسان کی نشو و نما کے ساتھ ساتھ اسی کے ذہن میں داخل کر دیئے جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے اخلاقی فعل کی قدر و قیمت کا تعین معاشرتی زندگی کرتا ہے۔ دوسرا ذریعہ خود انسان کی عقل ہے۔ کسی فعل کی جب انسان خود عقلی طور پر جانچ پرکھ کرتا ہے تو وہ اس فعل کے خیرو شر کے متعلق خود فیصلہ کرتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک پہلا ذریعہ کسی حد تک جائز تو ہے لیکن اخلاقیات کی بنیاد نہیں بن سکتا۔ اخلاقیات کی بنیاد اس کے نزدیک صرف عقل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اخلاقی اقدار

Moral Values کا ماخذ نہ تو انسان کی حسی کیفیات ہیں اور نہ ہی رسوم و رواج۔ اخلاقی اقدار کا سرچشمہ خود عقل انسانی ہے یعنی انسان شخصیت کا وہ پہلو جس کا تعلق ایک طرف دنیائے حقیقت سے ہے اور دوسری طرف مادی دنیا سے ہے۔

افلاطون کے نظریہ اخلاق کا چوتھا اور آخری پہلو۔ اس کے بنیادی فضائل Fundamental Virtues کا تصور ہے۔ افلاطون نے چار فضائل کا ذکر کیا ہے۔ یہ چاروں فضائل انسانی شخصیت کے مختلف مدارج کے متعلق ہیں۔ سب سے پہلے وہ عقل کے صحیح طور پر کام کرنے کا ذکر کرتا ہے۔ عقل جب صحیح طور پر کام کرتی ہے تو یہ حکمت Wisdom بن جاتی ہے۔ دوسری فضیلت شجاعت Courage ہے۔ جذبات و احساسات جب عقل کے تابع ہو جاتے ہیں تو انسان کو یہ علم ہو جاتا ہے کہ کونسی شے سے ڈرنا چاہیے اور کونسی شے سے نہیں ڈرنا چاہیے۔ تیسری فضیلت ضبط نفس Self-Control ہے۔ ضبط نفس سے افلاطون کی مراد انسانی شخصیت کی ایسی تنظیم ہے کہ جس میں عقل یا روح حاکم ہو اور جسم یا جبلت محکوم ہو۔ چوتھی فضیلت عدل Justice ہے۔ عدل اس وقت پیدا ہوتا ہے جب انسانی شخصیت کے تمام مدارج میں توافق و تطابق Harmony اور نظم و ضبط پیدا ہو جائے۔

ارسطو' حیات و عہد

The Life Time Of Aristotle

ارسطو 384 ق م میں یونان کے ساحلی علاقہ تھریس Thrace کی بندرگاہ سٹاجیرا Stagira میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ نکومیکس Nichomachus مقدونیہ کے شاہ امینتس Amyntas کا خاندانی معالج تھا۔ بچپن میں اس نے اپنے والد سے طباعت اور جراحی کی تعلیم حاصل کی اٹھارہ سال کی عمر میں وہ افلاطون کی اکیڈمی میں داخلہ لینے کے لئے ایتھنز آیا اور 368 ق م سے لے کر 348 ق م یعنی افلاطون کی وفات تک اکیڈمی کا ممبر رہا۔ بیس برس کی طویل مدت اس نے افلاطون کی شاگردی میں گزاری اور حیاتیات اور طب کے علاوہ سیاسیات' اخلاقیات اور الہیات Theism کا علم بھی حاصل کیا۔ اکیڈمی میں قیام کے دوران ارسطو کی حیثیت ایک طالب علم کی بھی رہی اور لیکچرر کی بھی۔ اکیڈمی میں رہ کر ارسطو نے جو نمایاں کام کیا وہ افلاطون کے مکالمات کی ضروری اور مناسب ترامیم کے ساتھ تدوین تھی۔

افلاطون کی وفات کے ساتھ ارسطو کی زندگی کا پہلا دور ختم ہو جاتا ہے افلاطون کی وفات کے فوراً بعد وہ زینو کریٹس Xenocrates کے ساتھ ایتھنز چھوڑ کر ایشیائے کوچک Asia Minor کی طرف روانہ ہو گیا۔ مقدونیہ کے بادشاہ فلپ نے ارسطو کو اس کی قابلیت اور اس کے خاندان سے دیرینہ مراسم کی وجہ سے سکندر کی تعلیم و تربیت کا فریضہ سونپ دیا۔ یہی سکندر بعد میں سکندر اعظم کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ ارسطو کی تعلیم و تربیت کا اثر ہی تھا کہ سکندر اعظم مقدونیہ کی چھوٹی سی ریاست سے نکل کر فاتح عالم بن گیا۔ سکندر اعظم نے ارسطو سے فن خطابت سیکھا اور ہومر کی شاعری سے واقفیت حاصل کی۔ ارسطو کے سیاسیات پر تین چھوٹے چھوٹے رسالے موجود ہیں ان رسائل کا نام On Colonies and on kingship ہے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ اس نے سکندر کے لئے تحریر کئے تھے۔

شاہ فلپ کی وفات کے بعد ارسطو کی زندگی کا تیسرا دور شروع ہوتا ہے۔ اپنے باپ کی وفات کے بعد اسکندر مقدونیہ کے تخت پر بیٹھا۔ سکندر کی تعلیم و تربیت کا کام ختم ہو چکا تھا۔ مزید برآں سکندر نے اپنی فوجی مہموں کی تیاریاں شروع کر دی تھیں۔ لہٰذا ارسطو ایک بار پھر ایتھنز آیا۔ یہاں افلاطون کی اکیڈمی زینو کریٹس Xenocrates

کی نگرانی میں اسی طرح چل رہی تھی۔ ارسطو نے ایتھنز میں ہی ایک اپنی یونیورسٹی جاری کرنے کا ارادہ کیا۔ چنانچہ لائسیم Lyceum کے مقام پر اس نے اکیڈمی کی طرف کا ایک تعلیمی ادارہ قائم کیا۔ اسی وجہ سے آج تک فرانس میں پبلک اسکول کو لیسی Lycee کہتے ہیں۔ جلد ہی یہ ادارہ علم و حکمت کے لئے دور دور تک مشہور ہو گیا۔ ارسطو کی عادت تھی کہ وہ چلتے پھرتے لیکچر دیا کرتا تھا اسی وجہ سے اس ادارے کے ممبروں کو مشائی Peripaletics کہا جاتا ہے۔ ارسطو تیرہ برس تک اس ادارے کا سربراہ رہا یہی دور ارسطو کا تحقیقی اور تخلیقی دور ہے۔

323 ق م میں سکندر اعظم کی وفات کے بعد ارسطو کا چوتھا اور آخری دور شروع ہوتا ہے۔ سکندر کی طاقت نے ایتھنز اور یونان کی دیگر آزاد شہری ریاستوں کو عرصہ سے مقدونیہ کا غلام بنا رکھا تھا۔ سکندر کی موت کے بعد فوراً اس کا رد عمل ظاہر ہونا شروع ہو گیا۔ سکندر اور اس کے حلیفوں کے خلاف نفرت اور تعصب کے جذبات بھڑک اٹھے۔ مخالفت کی اس عام رو کی زد میں ارسطو کا آنا بھی فطری امر تھا۔ اس پر بدچلنی کے سنگین الزامات لگائے گئے۔ اس موقعہ پر ارسطو ایتھنز سے فرار ہو گیا تاکہ ایتھنز والے فلسفے کو دوبارہ زک نہ پہنچا سکیں۔ ایتھنز سے فرار ہو کر وہ چالسس Chalcis پہنچا یہاں چند مہینوں کے بعد ناگہانی مرض نے حملہ کیا اور وہ 322 ق م میں تریسٹھ برس کی عمر پا کر فوت ہو گیا۔

ارسطو کا نظریہ اخلاق — Aristotle's Ethical Theory

ارسطو کے اخلاقی نظریہ کا پتہ اس کی کتاب نکو میتین اخلاقیات Ethics Nicho Macheen اور یوڈیمین اخلاقیات Eudemian Ethics جو دراصل پہلی کتاب کا ہی اعادہ ہے چلتا ہے۔ اخلاقیات یا علم الاخلاق کے حوالہ سے پہلا اور بنیادی مسئلہ خیر کی تعریف یا تصریح کا ہوتا ہے۔ ارسطو خیر کے سلسلہ میں کہتا ہے کہ خیر مسرت ہے اور مسرت روح کی ایک کیفیت ہے۔ روح کے دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک عقلی اور دوسرا غیر عقلی۔ غیر عقلی حصے کو ارسطو پھر دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ ایک نباتی Vegetative اور دوسرا اشتہائی Appetitive انسانی روح کا نباتی حصہ پودوں اور درختوں کی زندگی جیسا ہے اور اشتہائی حصہ میں حیوانی زندگی کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ روح کے عقلی حصہ میں صرف تفکر پایا جاتا ہے۔ عملی زندگی میں روح کے دونوں

حصے مل کر کام کرتے ہیں۔

جس طرح روح کے دو حصے ہیں اسی طرح فضائل Virtues بھی دو قسم کے ہیں۔ ایک علمی اور دوسرے اخلاقی۔ علمی فضائل کا تعلق روح کے عقلی حصے سے ہے اور اخلاقی فضائل کا تعلق اشتہائی حصہ کو عقل کے تابع رکھنے سے ہے۔ علمی فضائل تعلیم کے ذریعہ سے پیدا ہوتے ہیں اور اخلاقی فضائل عادت اور تربیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ علمی فضائل کو ارسطو اصطلاح میں Dionetic کہتا ہے۔

ارسطو کے نزدیک نہ ہی ایک ایسا راہبانہ طرز زندگی جائز ہے جس میں حیوانی تقاضوں کی مکمل نفی کر دی جائے اور نہ ہی ایک ایسی زندگی قابل تحسین ہے جس میں حیوانی جذبات کا محاسبہ کرنے والی عقل مفلوج ہو کر رہ جائے۔ نیکی اور فضیلت روح کے معقول اور غیر معقول حصوں میں توازن اور اعتدال کا نام ہے۔ ارسطو نے اس "نظریہ اعتدال" کو نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر نیکی دو بدیوں کے درمیان واقع ہوتی ہے۔ ہر معاملہ میں "افراط" بھی بدی ہے اور "تفریط" بھی بدی۔ اس "وسط زریں" کا تعلق کسی لگے بندھے قاعدہ کلیہ سے نہیں ہوتا۔ ہر شخص کے لئے وسط زریں مختلف حالتوں میں مختلف جگہوں پر واقع ہو گا۔ افراط و تفریط میں وسط زریں کا تعین اخلاقی طور پر صحت مند آدمی کی فطرت سلیم کے فیصلہ سے ہوتا ہے۔

اپنے "نظریہ اعتدال" کی تشریح و توضیح کے لئے ارسطو نے چند مثالیں دی ہیں جو کہ حسب ذیل ہیں۔

افراط	وسط	تفریط
تہور	شجاعت	بزدلی
شہوت پرستی	عفت	بے حسی
اسراف	سخاوت	بخل
غرور	خوداری	عجز
شرمیلا پن	حیا	بے شرمی
خوشامد	تواضع	درشتی

افلاطون نے چار بنیادی فضائل کا تذکرہ کیا تھا۔ حکمت، شجاعت عفت اور عدالت۔ انسانی شخصیت کو اس نے تین حصوں میں تقسیم کیا تھا عقل، جذبہ اور

جبلت۔ حکمت شجاعت اور عفت بالترتیب انسانی شخصیت کے تینوں حصوں کے فضائل تھے۔ چوتھی فضیلت عدالت ان تینوں فضائل کے توازن سے پیدا ہوتی تھی۔ افلاطون نے ان فضائل کو وسیع اور فلسفیانہ معنوں میں استعمال کیا تھا۔ لیکن ارسطو ان کو عام معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ مزید برآں وہ افلاطون کے تین فضائل عفت شجاعت اور عدالت کو تو تسلیم کرلیتا ہے مگر چوتھی فضیلت کو وہ اخوت کا نام دیتا ہے۔

ارسطو کی اخلاقیات کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ وہ لذت یا مسرت کو خیر برترین Summum Bonum سمجھتا ہے۔ لذت Pleasur بذات خود ایک ایسی چیز ہے جس کی آرزو کرنی چاہیے۔ ارسطو کا خیال تھا کہ کسی فعل سے لذت اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ وہ خیر ہوتا ہے لذت اخلاقی فعل کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔ یہ بذات خود اخلاقی قدروں کی بنیاد نہیں بن سکتی۔

ارسطو سقراط پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ فضیلت اور علم کو ایک دوسرے پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ سقراط کا خیال تھا کہ علم فی نفسہ فضیلت ہے۔ یعنی خیر کا منبع علم اور شر کا منبع جہالت ہے۔ ایک آدمی جس کو علم حاصل ہو وہ شر کا مرتکب نہیں ہو سکتا۔ ارسطو کہتا ہے کہ سقراط نے روح کے غیر عقلی حصہ یعنی حیوانی خواہشات کی اہمیت کو نظرانداز کر دیا تھا۔ معاملہ اس طرح ہے کہ بعض اوقات انسان کو علم حاصل تو ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ جذبات و خواہشات کی شدت سے مغلوب ہو کر ایسے فعل کا مرتکب ہو جاتا ہے جس کی اجازت عقل نہیں دیتی۔ اگر عقل اور علم کے باوجود انسان گمراہی کا راستہ اختیار کر سکتا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان کس طرح راستی کی زندگی گزار سکتا ہے؟ ارسطو کا جواب یہ ہے کہ مسلسل مشق اور اعادہ سے بہتر اخلاقی زندگی پیدا کی جا سکتی ہے۔ انسان کو چاہیے کہ وہ اس کوشش میں ہمیشہ مصروف رہے کہ جذبات و خواہشات پر عقل کی حکمرانی قائم کی جائے۔ مسلسل مشق سے سرکش جذبات کو عقل کے تابع فرمان کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح حیوانی تقاضوں کو عقلی تقاضوں سے ہم آہنگ رکھنے کی عادت بن جاتی ہے۔

ارسطو کی منطق — Aristotle's Logic

ارسطو کو عام طور پر منطق کا بانی تسلیم کیا جاتا ہے مفکر انسانی کی تاریخ میں ارسطو وہ واحد شخص ہے جس نے ایک مستقل سائنس کو تخلیق کیا اور اس کے مختلف

جزئیات اور تفصیلات پیش کر کے اس کی تکمیل بھی کی۔ لیکن اس سے یہ سمجھنا غلطی ہو گی کہ منطق کا علم یکایک تاریخ فکر میں پیدا ہو گیا تھا۔ ارسطو سے پہلے یونان کے فکری حلقوں میں اس کے اشارات موجود تھے۔ زینو Zeno کے جدلیاتی دلائل کو سوفسطائیوں Sophist کی عقلی موشگافیوں سقراط کے معماتی طریق کار اور افلاطون کی جدلیات میں منطقی نظریات کے تخم مضمر تھے۔ مگر اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ ارسطو وہ پہلا مفکر ہے جس نے تفصیل کے ساتھ منطقی قوانین مرتب کئے اور انہیں ایک باقاعدہ سائنس کی حیثیت سے پیش کیا۔

ارسطو کے خیال میں منطق صحیح فکر کے اصولوں کی سائنس کا نام ہے اس کی منطق کا بنیادی مقصد فکر کی صورت FORM اور اس کے مادہ Content کا تجزیہ ہے۔ یعنی اس عمل کا تجزیہ ہے۔ جس کے ذریعہ سے ہمیں علم حاصل ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں ارسطو استقراء Induction اور استخراج Dedndction کو فکر کی وہ دو صورتیں تسلیم کرتا ہے جس کے ذریعہ سے علم حاصل ہوتا ہے۔

یہاں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ استقراء اور استخراج کے فرق کی وضاحت کر دی جائے۔ استقرائی طرز فکر میں ہم متعدد جزئی مثالوں سے ایک کلی نتیجہ اخذ کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر "زید فانی ہے" "عمر فانی ہے" اور "بکر فانی ہے" جزئی مثالیں ہیں ان سے ایک کلی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ "تمام انسان فانی ہیں" استخراجی علم میں ہم کلیات سے جزئیات کی طرف آتے ہیں اس عمل کو ہم استخراج Deduction یا ثبوت Demonstration کہتے ہیں۔ ایک کلی اور عمومی قضیہ سے جو جزئی نتیجہ لازمی طور پر برآمد ہو گا وہ استخراجی علم کہلائے گا۔ "تمام انسان فانی ہیں" "زید انسان ہے" لہٰذا "زید فانی ہے" یہ استخراجی استدلال ہے۔ اس قسم کے استدلال کو اصطلاح میں قیاس Syllogism کا نام دیا جاتا ہے اور اس میں شدید قسم کا لزوم Necessity پایا جاتا ہے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ دیئے ہوئے قضیوں سے کوئی اور نتیجہ برآمد ہو سکے۔

ارسطو کے نزدیک تفکر کا دارو مدار استدلال یا سائنسی ثبوت Scietific Demonstration پر ہے۔ یعنی کلیات سے جزئیات اخذ کرنا تفکر کی بنیاد ہے۔ اس عمل کو استنتاج Inference کہا جاتا ہے یعنی کلی قضیوں سے جزئی نتائج نکالنا۔

نتائج تصدیقات Judgements سے تشکیل پاتے ہیں اور جب انہیں الفاظ کا جامہ پہنا کر کسی زبان میں بیان کیا جائے تو یہ قضیئے Proposition بن جاتے ہیں۔ احکام کی تشکیل معقلات Concepts سے ہوتی ہے ان معقلات کے اظہار کے لئے حدود Terms استعمال کی جاتی ہیں ارسطو حدود اور ان کی تعریف کے سلسلے میں اور اعلیٰ معقلات Highest Concepts یا مقولات Categories پر بحث کرتے ہوئے ان کی نوعیت پر روشنی ڈالتا ہے۔ اس کا اولین مقصد احکام یا قضیوں کی منطق سے بحث کرنا ہے۔ چنانچہ وہ ثبوت Demonstration کی مختلف صورتوں کی وضاحت کے لئے مختلف احکام کی نوعیت، ان کی اقسام اور ان کے باہمی علائق پر روشنی ڈالتا ہے۔ ثبوت یعنی ابتدائی صداقتوں سے اخذ کردہ قضیوں کی تشریح و توضیح ارسطو کی منطق کا بنیادی مقصد ہے۔ وہ اپنے ثبوت کو ایک قیاس یا بہت سے قیاسات کے ایک سلسلے کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ اس کے خیال میں قیاس کے ذریعے انسانی فکر آگے بڑھتی ہے یعنی قیاس ہی وہ بنیادی صورت FORM ہے جس میں ہر قسم کا تفکر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ قیاس وہ کلام Discourse ہے جس میں کچھ مفروضات یا مقدمات Premisses سے ایک ایسا نتیجہ برآمد ہوتا ہے جو مقدمات میں نہیں پایا جاتا۔ قیاس کے اجزائے ترکیبی تین ہیں اولاً مقدمہ کبریٰ Major Premiss ثانیاً" مقدمہ صغریٰ Minor Premiss اور ثالثاً" نتیجہ Conclusion مقدمہ کبریٰ اور مقدمہ صغریٰ کی مشترک کڑی حد اوسط Middleterm ہوتی ہے۔ مندرجہ ذیل ایک قیاس ہے۔

(الف) تمام انسان فانی ہیں

(ب) زید ایک انسان ہے

(ج) زید فانی ہے

اس قیاس میں (الف) اور (ب) مقدمہ کبریٰ اور مقدمہ صغریٰ ہیں (ج) نتیجہ اور "انسان" حد اوسط ہے۔ قیاس میں جزئی قضیہ کو کلی قضیہ سے اخذ کیا جاتا ہے۔ تفکر کی اس شکل کو ارسطو صحیح اور سائنسی ثبوت کی بنیاد قرار دیتا ہے۔

ارسطو کا نظریہ مقولات Aristotle's Theory of Categories

انگریزی لفظ Category مقولہ یا تصدیق Verification کی منطقی اصطلاح

امتیازی تعمیم Generalization یا وجود کی جہت کے مفہوم میں استعمال کی جاتی ہے۔
مقولات Categories بنیادی طور پر ان اعلیٰ معقلات Highest Concepts کو کہا جاتا ہے جس کے بغیر انسانی تفکر کا عمل ممکن نہیں۔

ارسطو کے نزدیک مقولات فکر کے ناقابل تقسیم اور بنیادی معقلات ہیں۔ یہ مقولات دنیائے ہستی کی بنیادیں بھی ہیں۔ فکر کا بنیادی ڈھانچہ مقولات ہیں۔ یہی مقولات دنیائے ہستی کا بنیادی ڈھانچہ بھی ہیں۔ ہر حقیقی اور موجود شے کسی نہ کسی مقولہ Category کے تحت آئے گی۔

ہر حقیقی شے کا تعلق ذہن سے بھی ہو گا اور خارج از ذہن حقیقت سے بھی۔ چنانچہ: مقولات نہ صرف موضوعی Supjective ہیں بلکہ معروضی Objective بھی ہیں۔ ارسطو کی فہرست مقولات مندرجہ ذیل ہیں۔ جنہیں مقولات عشرہ Categories Ten کہا جاتا ہے۔

1- جوہر	Substance
2- کیفیت	Quality
3- کمیت	Quantity
4- ربط	Relation
5- مکان	Space
6- زمان	Time
7- پوزیشن	Position
8- حالت	State
9- فعلیت	Activity
10- مفعولیت	Passivity

مقولات کی یہ فہرست دینے سے ارسطو کا مقصد یہ بتانا ہے کہ کائنات کی ہر شے۔ کوئی نہ کوئی صفت رکھتی ہو گی (مثلاً سفید ہونا) اس کا دوسری اشیاء سے کوئی تعلق ہو گا (مثلاً چھوٹا بڑا ہونا) یہ کسی خاص وقت پر ہو گی (مثلاً کل یا آج) یہ کسی خاص جگہ پر ہو گی (مثلاً کوئٹہ میں) وغیرہ وغیرہ یہ مقولات صرف فکر کی اشکال ہی نہیں بلکہ اشیاء کی اصل بھی ہیں اور کائنات میں معروضی طور پر موجود ہیں۔

جوہر کا مقولہ سرفہرست ہے اور یہ سب سے اہم ہے۔ ارسطو جوہر کی تعریف یوں کرتا ہے کہ جوہر وہ ہے جو نہ کسی موضوع (Subject) کا محمول Predicate بن سکتا ہے اور نہ ہی کسی موضوع میں موجود ہوتا ہے۔ اس تعریف میں ارسطو نے افلاطون ہی کے "نظریہ جوہر" کو ذرا پیچیدہ الفاظ میں بیان کیا ہے۔ افلاطون کے نزدیک جوہر وہ ہے جو قائم بالذات ہو اور دیگر اشیاء کا دارومدار اس پر ہو۔ اس تعریف کے لحاظ سے صرف فرد Individual ہی جوہر کے معیار پر پورا اتر سکتا ہے۔ اگر زید ایک فرد ہے تو نیک یا بد ہونا۔ سیاہ فام یا سفید فام ہونا اس کا محمول ہو گا۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ نیکی یا بدی زید ہے۔

ارسطو کی مابعدالطبیعات Aristotle's Metaphysics

افلاطون کے نظریہ تصورات کی تنقید ارسطو کی مابعد الطبیعات کا راستہ ہموار کر دیتی ہے۔ فلسفہ کا مقصد یہ ہے کہ کائنات کے ان بنیادی اور اولین اصولوں کو دریافت کرے جو ہر شے کی توجیہہ کر سکیں۔ افلاطون نے معقولات یا تصورات کو ایسے اصول بنایا۔ لیکن تصورات کی جو تعریف اس نے کی' اس سے اس کا فلسفہ ثنویت Dualism کا شکار ہو گیا۔

دنیائے حقیقت اور دنیائے تصورات دو ایسے حصے بن گئے جن کا آپس میں کوئی تعلق ثابت نہیں کیا جا سکتا تھا۔ نظریہ تصورات کے اس قسم کو رفع کرنے اور کائنات کی ایک بہتر تشریح کے لئے ارسطو نے اپنا رسالہ "مابعد الطبیعات" Metaphysics تحریر کیا۔ مابعدالطبیعات کو ہم تین بڑے حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں جو ہر تعلیل اور الہیات۔

جوہر Substance

ارسطو کا نظریہ جوہر جو پہلے اس کی منطق کا حصہ تھا اب مابعدالطبیعات کا اہم موضوع بحث بنتا ہے۔ جوہر یا بنیادی حقیقت کی تلاش۔ مابعدالطبیعات کا سب سے پہلا کام ہے۔ ارسطو نے جوہر کی تعریف یوں کی تھی کہ یہ وہ ہے جو نہ کسی موضوع کا محمول بن سکتا ہے اور نہ کسی محمول میں ہو سکتا ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ جوہر خود مکتفی Self-Sufficient حقیقت ہے اور حادثات یا عوارض Accidents

یا دیگر غیر جوہر اشیاء کی حقیقت کا دارومدار اس پر ہوتا ہے۔ اس فقرہ پر غور کیجئے "کاغذ سفید ہے" منطقی طور پر ہم اس فقرہ کی تحلیل تین اجزاء میں کر سکتے ہیں۔ "کاغذ" "سفید" اور "ہے" "کاغذ" جوہر یا موضوع ہے۔ "سفید" محمول اور "ہے" رابطہ ہے۔ سفیدی ایک صفت ہے جو اس فقرہ میں محمول کا درجہ رکھتی ہے۔ سفیدی اپنے وجود کے لئے کاغذ کی رہین منت ہے۔ اس کے برعکس کاغذ اپنے وجود اور حقیقت کے لئے سفیدی کا رہین منت ہرگز نہیں۔ اگر کاغذ سے سفیدی غائب ہو جائے اور اس کی جگہ سرخی یا سیاہی آ جائے تو پھر بھی یہ کاغذ ہی رہے گا۔ اس کے برعکس اگر کاغذ کو سفیدی سے جدا کر دیا جائے تو سفیدی کا وجود از خود قائم نہیں رہ سکتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ کاغذ اس جملے میں جوہر اور سفیدی صفت یا حادثہ ہے۔ اشیاء میں کچھ صفات لازمی Essential ہوتی ہیں اور کچھ غیر لازمی۔ لازمی صفات جو کہ اس شے کی جماعت کے تمام افراد میں یکساں طور پر پائی جاتی ہیں اس کی تعریف یا صورت FORM وضع کرتی ہیں۔ افلاطون نے ان صورتوں کو اشیاء سے علیحدہ کر کے کسی اور دنیا میں مقیم کر دیا تھا۔ ارسطو نے اس نقص کو بجا طور پر محسوس کیا ہے۔ کیا کوئی شے اپنی صورت یا لازمی اور عالمگیر صفات سے علیحدہ ہو سکتی ہے؟ کیا کاغذ 'سفیدی' سرخی یا سیاہی یعنی رنگ کی ایک صفت سے علیحدہ قائم رہ سکتا ہے؟ کیا کتاب اپنی صورت یعنی کتابیت سے علیحدہ تصور کی جا سکتی ہے؟ یقیناً نہیں! صورتوں اور مادی چیزوں یا کلیات اور جزئیات میں ہم کوئی حد فاصل نہیں کھینچ سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ نہ کوئی شے مطلقاً" جزئیہ Absolute Particular ہے اور نہ ہی مطلقاً کلیہ Absolute Universal اشیاء صورت اور مادہ یا جزئیہ اور کلیہ کی آمیزش ہوتی ہے۔ کسی بھی شے صورت اور مادہ کو ہم علیحدہ نہیں کر سکتے۔ اگر صورتیں بنیادی حقیقت ہیں تو اس بنیادی حقیقت کو مادہ سے علیحدہ نہیں ہونا چاہیے۔ کلیات کو جواہر اس صورت میں تسلیم کیا جا سکتا ہے جب کہ وہ جزئیات کے اندر موجود ہوں۔ چنانچہ ارسطو کے خیال میں جوہر جزئیہ اور کلیہ یا صورت اور مادہ کے مرکب کا نام ہے۔ اس مرکب کو وہ فرد Individual کہتا ہے۔

ارسطو کے نزدیک جواہر یا افراد ایک نہیں بلکہ کئی ہیں۔ اس لئے ارسطو کی مابعدالطبیعات بجائے واحدانی Monistic ہونے کے کثرتی Pluralistic ہے۔ یہ جواہر

ایک ترتیب اور نظم کے ساتھ بلند سے بلند تر مراتب میں مربوط ہوتے جاتے ہیں۔ ان مراتب کی بالائی حد خالص صورت Pure Form یا خدا ہے اور زیریں حد خالص مادہ Pure Matter ہے۔

نظریہ تعلیل Aristotle's Theory of Causation

عالم متغیر ہے۔ انسان یعنی ایک وجود عاقل Rational Being کے لئے یہ بنیادی سوال ہے کہ آخر ایسا کیوں ہے؟ کوئی چیز ایسی ضرور ہے جو اس تغیر کی ذمہ دار ہے وہ خواہ حرکت ہو یا عمل۔ اسی کو مابعدالطبعیات کی اصطلاح میں علیت Causality، تعلیل Causation یا علت و معلول Cause and effect کہتے ہیں نظریہ تعلیل ارسطو کی مابعدالطبعیات کا دوسرا رخ ہے ارسطو کے خیال میں علت صرف کسی واقعہ کی گزشتہ کڑی ہی نہیں بلکہ اس کی تشریح و توجیہ بھی ہے۔ کسی شے کی علتیں اس کے عوامل Factors ہوتے ہیں جو باہمی ربط سے اس شے کو اس کی مخصوص حیثیت دیتے ہیں۔ کسی شے کی تخلیق اور اس کے وجود کے لئے چار اسباب یا علتوں کا ہونا ضروری ہے۔ ان میں سے اگر ایک علت بھی کم ہو تو وہ شے اپنا وجود برقرار نہیں رکھ سکتی۔ مابعدالطبعیات کے آغاز میں ارسطو نے چار علتوں کا ذکر کرتا ہے یہ علتیں مندرجہ ذیل ہیں۔

1- علت مادی The Material Cause
2- علت فاعلی The Efficient Cause
3- علت صوری The Formal Cause
4- علت غائی The Final Cause

ارسطو کے خیال میں تمام فلسفی انہی چار علتوں کی تلاش میں سرگرداں رہے ہیں اگرچہ انہوں نے ان چاروں علتوں کو ایک ایک کر کے دریافت کر لیا لیکن کسی فلسفی نے یہ محسوس نہ کیا کہ حقیقت کی تشریح کے لے ان چاروں علتوں کا بیک وقت ہونا ضروری ہے۔ یہ چار علتیں ارسطو کے لئے حقیقت کی اقسام Kinds Of Reality ہیں۔ وہ حقیقت کو چار جہتی Four Dimenssional سمجھتا ہے۔

علت مادی سے ارسطو کی مراد وہ خام مواد ہے جس سے کہ کوئی شے تخلیق ہوتی ہے۔ سنگ مرمر کا ایک ٹکڑا مجسمے کی صورت میں ڈھلنے سے پیشتر علت مادی کی

حیثیت رکھتا ہے۔ ارسطو کے خیال میں آیونیا کے مفکرین نے سب سے پہلے علت مادی کو دریافت کیا تھا۔ پانی ہوا یا غیر متعین مادہ ان کے نزدیک خام مواد تھا جس سے اشیاء تخلیق ہوتی ہیں۔

علت صوری وہ نقشہ یا صورت ہوتی ہے۔ جو علت مادی پر ثبت ہوتی ہے۔ یہ کسی شے کی ماہیت Essence ہوتی ہے اور اس کی بدولت کسی شے کی انفرادی اور مخصوص حیثیت وجود میں آتی ہے۔ سنگ تراش کے ذہن میں کسی مجسمہ کا خاکہ علت صوری ہے جو کہ سنگ مرمر کے ٹکڑے پر مرتسم ہو کر پتھر کے بے صورت ڈھیر کو شکل و صورت عطا کرتی ہے۔ افلاطون کے تصورات ارسطو کے نزدیک علت صوری کا درجہ رکھتے ہیں۔

علت فاعلی سے ارسطو کی مراد حرکت اور تغیر کی علت ہے۔ سنگ مرمر کا ٹکڑا از خود مجسمے کی شکل میں نہیں ڈھل جاتا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ کوئی اس میں تغیر و تبدل کرے۔ علت فاعلی وہ عمیل Agent ہے جس کے واسطے سے حرکت اور تبدیلی علت مادی میں نفوذ کرتی ہے۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں مجسمہ کی مثال میں سنگ تراش علت فاعلی ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ گزشتہ تاریخ میں کچھ مفکریں نے علت فاعلی کی ضرورت کو محسوس کیا تھا یعنی انہیں اس امر کا احساس ہو گیا تھا کہ تکوین Becoming کے لئے حرکت و تغیر کے اصول کی ضرورت ہے۔

چوتھی اور آخری علت۔ علت غائی ہے۔ یہ وہ نصب العین یا مقصد ہے جو حرکت اور تغیر کے اصول کی رہنمائی کرتا ہے۔ سنگ مرمر کے بے صورت ٹکڑے کو علت مادی سنگ تراش کو علت فاعلی اور اس کے ذہن میں کسی مجسمے کے خاکے کو اگر ہم علت صوری تسلیم کر لیں تو مکمل مجسمہ علت غائی کہلائے گا کیونکہ یہ وہ مقصد یا نصب العین ہو گا جس کی طرف حرکت اور تغیر کا عمل بڑھ رہا ہے ارسطو کہتا ہے کہ علت غائی کی اہمیت کو سب سے پہلے انکسا غورس Anaxagoras نے دریافت کیا تھا۔

ارسطو ان چار علتوں کی نوعیت پر مزید تحقیق کرتا ہے اور علت صوری علت فاعلی اور علت غائی کو صرف صورت FORM کے ہی واحد تصور میں مدغم کر دیتا ہے۔ علت صوری وہ خاکہ ہے جو تکمیل سے پہلے موجود ہوتا ہے اور کسی واسطے سے یا براہ راست مادہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اس طرح یہ حرکت کا سبب بن جاتا ہے۔ اگرچہ

خود اس کے اندر حرکت نہیں ہوتی تاہم اس کی طرف مادہ خود بخود کھنچتا ہے۔ اس لحاظ سے علت صوری بھی علت فاعلی کا کام کرتی ہے۔ مزید برآں علت غائی بھی علت صوری کی ہی ایک شکل ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ علت غائی حقیقت میں علت صوری کا اظہار ہوتا ہے۔ یعنی علت صوری جب اپنی تکمیل کے مراحل طے کر چکتی ہے تو علت غائی بن جاتی ہے ارسطو کے خیال میں علت مادی کو اس طرح کسی دوسری علت میں مدغم نہیں کیا جا سکتا اس طرح وہ صورت FORM اور مادہ MATTER کے دو متضاد اصولوں کو تسلیم کرتا ہے اور ساری کائنات کی تشریح و توجیہہ انہی اصولوں سے کرتا ہے۔

ارسطو کی الہیات Aristotle's Theism

الہیات ارسطو کی مابعدالطبیعات کا تیسرا اور آخری پہلو ہے الہیات Theism یونانی زبان کے لفظ Theos سے بنا ہے۔ جس کے معنی ہیں الٰہ۔ ارسطو کے یہاں الٰہ کی تعریف مذہبی تصور سے مختلف ہے۔ خدا کو ارسطو خالق تسلیم نہیں کرتا۔ اس کا خدا غیر شخصی Impersonal ہے اور اس میں نہ حرکت ہے اور نہ ہی احتیاج و ارادہ۔ کائنات میں تین اصول جاری و ساری ہیں۔ مادہ' صورت اور حرکت۔ حرکت مادہ و صورت کے امتزاج سے پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ مادہ اور صورت ازلی و ابدی قوانین ہیں اس لئے حرکت بھی ازلی و ابدی ہے۔ خدا کو چونکہ وہ مادہ کی آمیزش سے پاک اعلیٰ ترین صورت سمجھتا ہے اس لئے وہ مادہ کا خالق نہیں ہو سکتا۔ خدا کائنات کی علت اولیٰ First Cause ہے۔ خالص فکر Pure Thought ہے۔

دنیا میں جتنے بھی متحرک اجسام ہیں ان کی حرکت دوسرے اجسام کی حرکت سے مستعار لی ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر آپ ایک لڑھکتے ہوئے گیند کی حرکت کی توجیہہ اس شخص کی حرکت کے حوالے سے کر سکتے ہیں جس نے اسے پھینکا ہو۔ ہر قسم کی حرکت اپنی ماقبل حرکت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اگر آپ ان ماقبل حرکتوں کا سراغ لگانا شروع کریں تو یہ سلسلہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جائے گا۔ حتیٰ کہ آپ ایک ایسی خالص صورت تک پہنچ جائیں گے جس سے ماقبل کوئی صورت نہ ہو گی جو اس کو متحرک کر سکے۔ دنیا میں جو حرکت بھی ہو گی وہ لازمی طور پر کسی صورت کا "نتیجتاً" ہو گی۔ یہ صورت اپنے سے بلند تر صورت کی طرف صعود کرے گی۔ یعنی نچلے درجے کی صورت

کے لئے مادہ یا استعداد کی حیثیت اختیار کر لے گی اور نتیجتاً متحرک ہو جائے گی۔ دنیا میں صورت اور مادہ کہیں جدا نہیں ہوتے۔ حرکت چونکہ مادہ اور صورت کی آمیزش کا نتیجہ ہے اس لئے دنیا کی حرکت بھی کہیں ختم نہیں ہوتی۔ لیکن صعود کرتے ہوئے مادہ میں اسی طرح کمی واقع ہوتی جاتی ہے جس طرح نزول کرتے ہوئے صورت میں کمی واقع ہوتی جاتی ہے۔ اس طرح آخری صورت تک پہنچنے کے لئے ہمیں ان صورتوں سے گزرنا پڑتا ہے جن میں مادہ کی برائے نام آمیزش ہوتی ہے اور پھر ان صورتوں سے گزرنا پڑتا ہے جو مادہ کی آمیزش سے بالکل پاک ہوتی ہیں۔ ان بے مادہ صورتوں میں جو حرکت پائی جاتی ہے وہ آخری اور غیر متحرک صورت یعنی خدا کی متقاضی ہے۔ چونکہ خدا سے برتر کوئی صورت نہیں اس لئے اسے صعود کرنے کی حاجت نہیں۔ چنانچہ خدا میں حرکت بھی نہیں۔ اس لئے خدا حرکتوں اور تبدیلیوں کے لمبے سلسلے کی وہ اولین علت ہے جو بذات خود غیر متحرک ہے۔ چنانچہ ارسطو کہتا ہے کہ خدا وہ اولین علت ہے جو کائنات کی حرکت کا باعث ہے۔ لیکن فی نفسہ حرکت اور تغیر سے ماوراء ہے۔ خدا کو وہ غیر متحرک محرک The Ummoved Mover کا نام دیتا ہے۔

خدا چونکہ خالص صورت ہے اس لئے اس میں مادہ کی آمیزش نہیں پائی جاتی۔ نتیجتاً وہ حرکت سے بھی معری ہے۔ صورت دراصل کلیہ Universal یا تعقل Concept ہوتی ہے۔ اس لئے خدا کی حیثیت ذہنی یا عقلی ہے۔ یعنی خدا فکر Thought ہے اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کس شے کا فکر ہے؟ منطقی فکر کا ہمیشہ کوئی نہ کوئی معروض Object ہوتا ہے۔ فکر کے عمل میں دو شرطوں کا ہونا لازمی ہے۔ ایک تو فکر کرنے والے کا وجود لازمی ہے اور دوسرے اس شے کا وجود لازمی ہے جس کے بارے میں فکر کیا جائے۔ مزید برآں فکر کے عمل میں مفکر اور فکر کے معروض کی دوئی اور ثنویت لازم ہے۔ یعنی فکر کرنے والے کی حیثیت اس شے سے مختلف اور ممتاز ہونی چاہیے جس کے بارے میں فکر کیا جائے۔ اگر خدا فکر ہے تو یہ فکر کس شے کے بارے میں ہے؟ ارسطو کے خیال میں چونکہ خدا کمال مطلق Absolute Perfection ہے اس لئے اس کا معروض اس سے باہر نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ معروض خالص صورت کے علاوہ کوئی اور شے ہو تو ہم خدا کو علت اولیٰ نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس طرح فکر مطلق کا تعین کسی دوسرے معروض سے ہو گا۔ اس

سے نتیجہ یہ نکلا کہ خدا فکر ہے لیکن یہ فکر سوائے فکر کے کسی اور شے کے بارے میں نہیں۔ خدا ایسا فکر ہے جو خود ہی اپنا موضوع بھی ہے اور معروض بھی۔ خود ارسطو کی تعریف یہ ہے کہ "خدا تفکر فکر Thinking Thought ہے" وہ کائنات کی کسی شے کے متعلق نہیں سوچتا۔ اس کی سوچ اور فکر اپنے ہی ازلی و ابدی کمال کے بارے میں ہے۔

ارسطو کے نزدیک خدا غیر شخصی Impersoral ہے شخصیت کے لئے انفرادیت کا ہونا ضروری ہے۔ فرد کی تعریف ارسطو نے یہ کی ہے کہ اس کے لئے مادہ اور صورت دو لازمی شرائط ہیں۔ خدا چونکہ خالص صورت ہے اس لئے فرد نہیں ہو سکتا۔ شخصیت یا فرد کے لئے ضروری ہے کہ وہ موجود Existent ہو لیکن خالص صورت مادہ سے علیحدہ موجود نہیں۔ لیکن مطلقاً" حقیقی ہے۔ اس لئے خدا کی شخصیت نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ خدا کی شخصیت ہے تو خدا پہاڑ' انسان یا درخت کی طرح محض ایک فرد بن جائے گا۔

کسی چیز کی صورت اس کی علت غائی بھی ہوتی ہے۔ بیج کی صورت بیج کی علت غائی یا نصب العین بھی ہے یہ نصب العین فی نفسہ غیر متحرک ہے لیکن بیج کی ارتقائی حرکت کی راہنمائی کرتا ہے۔ ہستی Being کے مراتبی نظام میں جتنے بھی نصب العین ہیں ان کی حیثیت اضافی ہے کیونکہ وہ کسی بالاتر نصب العین کے لئے علت مادی بن جاتے ہیں۔ خالص صورت سے ماوراء کوئی صورت نہیں۔ اس لئے یہ تمام غائی علتوں کے لئے نصب العین کی حیثیت رکھتی ہے۔ یعنی خدا ساری کائنات کا نصب العین ہے۔ خدا کے اندر نہ حرکت ہے اور نہ تغیر اس لئے وہ ازل سے ابد تک اپنے حسن کمال میں متمکن ہے۔ جس طرح حسین چیز کی آرزو روح کو آمادۂ عمل کرتی ہے اسی طرح حسن الوہی کائنات میں حرکت و ارتقاء کا باعث بنتا ہے۔ اس کی مقناطیسی کشش سے ساری کائنات اس کی طرف کھنچی جا رہی ہے۔ اس حسن ازلی کا حصول تمام ہنگامہ وجود کی علت ہے۔ خالص صورت کی فعالیت جب خالص مادہ کی انفعالیت پر اثر انداز ہوئی تو کائنات میں ارتقائی عمل شروع ہو گیا۔ مادہ محض انفعالیت یا استعداد کی حیثیت سے ازل سے موجود ہے۔ اسی طرح خالص صورت کی فعالیت بھی سرمدی ہے۔ چنانچہ ارتقائی عمل ازل سے چلا آ رہا ہے اور ابد تک جاری رہے گا۔ کائنات خالص صورت

تک کبھی نہیں پہنچ سکتی خدا ایک ایسا نصب العین ہے جس کا حصول ممکن نہیں کیونکہ ممکن الحصول چیزیں تو وہ ہوتی ہیں موجود ہوں خدا اگرچہ حقیقی ہے لیکن موجود نہیں۔ خدا کو کائنات کے کاروبار سے کوئی دلچسپی نہیں اس کی زندگی ازلی و ابدی حسن و کمال کی زندگی ہے اس کے برعکس ساری کائنات اس کی محبت میں گرفتار ہے ارسطو یہ سمجھتا ہے کہ خدا کائنات کے حسن و قبح یا خیرو شر کا شعور نہیں رکھتا۔ خیرو شر یا حسن و قبح اس دنیا کے آفریدہ اضافی تصورات ہیں خدا کے مقام پر ان کی کوئی حقیقت نہیں رہتی۔ خدا میں نہ احتیاج ہے اور نہ ارادہ وہ ایک ایسی فکر ہے جو خود اپنے اوپر تفکر کر رہی ہے اس لئے وہ ایک علت غائی کی حیثیت رکھتی ہے جو تمام کائنات کا نصب العین ہے لیکن خود اس کو کائنات کے مسائل اور امور سے کوئی دلچسپی نہیں۔

باب سوم

مسلمانوں میں فکر و فلسفہ کا آغاز

The Begining of Muslim Philosophy

تاریخ فلسفہ میں مسلمان فلسفیوں کا حصہ تاریخ فلسفہ کا اہم باب ہے جس کے بغیر فلسفے کی تاریخ نامکمل رہتی ہے۔ یونانی فلسفے کی جو مغربی فلسفے کی اساس ہے مسلمان فلسفیوں نے زندہ رکھا مشرقی فلسفے میں مسلمان فلسفی بہت بلند مقام رکھتے ہیں الیہات اور تصوف میں انہوں نے بالخصوص صوفیاء نے جو کام کیا ہے اس کی مثال مشرق و مغرب میں نہیں ملتی۔ اب یہاں یہ بات بنیادی طور پر بحث طلب ہے کہ مسلمانوں میں فلسفہ کا آغاز کیسے ہوا؟

اسلامی دور تک اسکندریہ (مصر) جندیسہ پور (شام) اور حران (شمالی عراق) یونانی علوم و فنون کے مراکز تھے۔ اور مسلمان میں علوم عقلیہ کی اشاعت ان ہی تینوں اسکولوں کے ذریعے سے ہوئی اوران میں سب سے پہلے مسلمان اسکندریہ اسکول سے آشنا ہوئے۔ کیونکہ حضرت عمر کے زمانے میں جب اسکندریہ فتح ہوا تو اس وقت اسکندریہ کا سب سے بڑا فلسفی یحی نحوی زندہ تھا۔ جو ابتداء میں یعقوبی مذہب کا عیسائی اور اسکندریہ کے گرجے کا پادری تھا۔ لیکن جب اس نے فلسفہ اور حکمت کی تعلیم حاصل کی تو تثلیث کے عقیدہ سے برگشتہ ہو گیا۔ کیونکہ فلسفیانہ حیثیت سے ایک کا تین اور تین کا ایک ہونا اس کے نزدیک محال تھا اس پر عیسائیوں نے اس سے پادری کا عہدہ چھین لیا۔ حضرت عمرو بن عاص نے اسکندریہ کو فتح کیا تو ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور ان کو اس کے علم و فضل اس کے عقیدے اور عیسائیوں کے ساتھ اس کے مناظرات کا علم ہوا اور تثلیث کے ابطال اور زمانے کے فانی ہونے کے متعلق اس کے مباحث سنے اور اس کے منطقی دلائل اور فلسفیانہ الفاظ جواب تک اہل عرب کے لیے بالکل نامانوس تھے ان کے کان میں پڑے تو وہ ان کے گرویدہ ہو گئے اور اس کو اپنا ہمدم و ہمنشین بنا لیا۔

عباسی دور حکومت میں فلسفہ اور حکمت کی اشاعت زیادہ تر جندیسہ پور (شام) اور حران (عراق) کے اسکول سے ہوئی بالخصوص اہل عرب پر جندیسا پور کا اثر اموی اور عباسی دور حکومت سے پہلے پڑنے لگا تھا۔ چنانچہ حارث بن کلاہ نے جو خود عہد رسالت میں تھا۔ اسلام سے پہلے فارس کا سفر کیا تھا۔ اور اہل جندیسہ پور وغیرہ سے طب کی تعلیم حاصل کی تھی۔ حضرت سعد بن ابی وقاص حجۃ الوداع میں بیمار ہوئے تو

رسول اللہ نے ان کو حارث ہی کے علاج کا مشورہ دیا۔

اس کے بعد عباسی دور خلافت میں اہل جندیسہ پور کا اثر و رسوخ خلیفہ منصور کے زمانے میں خاص طور پر بڑھا۔ جندیسہ پور اسکول کا ایک مشہور طبیب سابور بن سہیل تھا۔ جو جندیسہ پور کے شفاخانے میں مریضوں کا علاج کرتا تھا۔ متوکل اور اس کے بعد کے خلفاء کے دربار میں اس کی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور اس نے 255 ہجری میں خلیفہ مہدی باللہ کے زمانے میں وفات پائی۔

حرانیوں میں ہندسہ' ہیت اور نجوم کا سب سے بڑا ماہر ابو جعفر محمد بن سنان بن جابر حرانی تھا زمانہ اسلام میں ستاروں کی رصد کا کوئی اتنا بڑا عالم پیدا نہیں ہوا۔ وہ بغداد میں آیا اور 264ھ سے 306ھ تک ستاروں کی رصد میں مشغول رہا۔ بغداد سے واپس ہوا تو 317 ہجری میں راستے ہی میں وفات پائی۔

ان تین اسکولوں کے علاوہ ایرانی اور ہندوستانی حکما اور اطباء کے ذریعے سے بھی مسلمانوں میں علوم عقلیہ کی اشاعت ہوئی چنانچہ ایرانیوں میں سے سب سے پہلے عبداللہ بن مقفع نے جو خلیفہ منصور کا میر منشی تھا۔ منصور کے لیے ارسطو کی تین منطقی کتابوں کا ترجمہ کیا۔ ہندوستان کے حکماء و اطباء میں گنگا' جُبل' باکھر' راجہ' منکہ' داہر' انکر' زنکل' جبھر' اندی اور جاری مشہور تھے۔ اور ان کی اکثر تصنیفات کا عربی میں ترجمہ کیا گیا۔ ان حکماء و اطباء میں منکہ خاص طور پر ہارون رشید کے علاج کے لیے آیا۔ اور جب ہارون رشید کو اس کے علاج سے شفا حاصل ہو گئی تو اس نے اس کے لیے بڑا وظیفہ مقرر کیا وہ فارسی بھی جانتا تھا۔ اس لیے طبابت کے ساتھ ہندی کتابوں کا فارسی اور عربی میں ترجمہ کرتا تھا۔ چنانچہ ایک ہندوستانی طبیب شاناق نامی نے زہروں کے متعلق جو کتاب لکھی تھی اس کا ترجمہ ہندی زبان سے فارسی زبان میں اسی منکہ نے کیا۔

ہارون رشید کے زمانے میں اگرچہ ان کتابوں کا اس قدر ذخیرہ فراہم ہو گیا تھا کہ اس نے ایک مستقل کتب خانے کی شکل اختیار کر لی تھی جس کا نام ہمارے مورخین نے خزانہ الحکمت یا بیت الحکمتہ رکھا ہے تاہم اب تک یونانی کتابوں کی جستجو و تلاش کا کوئی خاص اہتمام نہیں کیا گیا تھا۔ بلکہ انگورہ اور عموریہ میں طب کی جو کتابیں موجود تھیں ہارون رشید نے یوحنابن ماسویہ سے ان ہی کا ترجمہ کرایا تھا۔ لیکن مامون رشید نے خود قیصر روم کو خط لکھا کہ روم میں قدیم کتابوں کا جو ذخیرہ موجود ہے وہ اس کے پاس بھیج دی جائیں (کہتے ہیں کہ خلیفہ مامون الرشید نے ارسطو کو خواب میں دیکھا تھا

جس کے بعد اسے فلسفیانہ کتابوں کی تلاش و جستجو کا شوق پیدا ہوا)
قیصر روم نے کافی مشورہ کے بعد اس کو منظور کر لیا۔ تو مامون نے اہل علم کی ایک جماعت کو جن میں حجاج بن مطر' ابن بطریق اور سلما شامل تھے روانہ کیا اور یہ لوگ وہاں سے منتخب کتابیں لے کر آئے تو مامون نے ان کے ترجمہ کرنے کا حکم دیا۔ کہا جاتا ہے کہ یوحنابن ماسویہ بھی کتابوں کی تلاش میں روم گیا تھا۔ خود حنین بن اسحاق نے جس کو مامون نے ترجمہ کے کام پر مامور کیا تھا۔ کتابوں کی تلاش میں تمام شہروں کا سفر کیا یہاں تک کہ اقصائے بلاد روم تک پہنچ گیا۔

سب سے پہلے نستوری اور یعقوبی عیسائیوں نے سریانی زبان میں یونانی علوم و فنون کی کتابوں کے ترجمے کئے تھے۔ اس لیے اسلامی فتوحات کے بعد جب مسلمانوں سے ان کے تعلقات قائم ہوئے تو قدرتی طور پر ان ہی نے سریانی زبان سے عربی زبان میں ان کتابوں کے ترجمے کیے یہی وجہ ہے کہ اسلامی عہد میں دوسری قوموں کے مترجمین سے عیسائی مترجمین کی تعداد زیادہ رہی۔ لیکن ان عیسائیوں نے سریانی زبان میں یونانی کتابوں کے جو ترجمے کئے تھے ان میں دو عیب بہت زیادہ نمایاں تھے ایک تو یہ کہ وہ بالکل ترجمہ ہی ترجمہ تھے نہ ان میں ایجاد و اختراع سے کام لیا گیا تھا اور نہ جدید نظریات اور خیالات پیش کئے گئے تھے دوسرے یہ کہ یہ ترجمے صحت اور دقت نظری کے ساتھ نہیں کئے گئے تھے بلکہ مترجمین نے ان میں بہت کچھ تغیر و تحریف کر دیا تھا۔ چنانچہ ایک عرب مورخ نے ارسطو کے تذکرے میں لکھا ہے کہ جن لوگوں نے ارسطو کے کلام کو یونانی زبان سے رومی' سریانی فارسی اور عربی میں نقل کیا انہوں نے بہت کچھ تحریفات اور تغیرات کیے جن کتابوں کے ترجمے کئے گئے ان کے اصل معنی قائم نہیں رہے۔ کیونکہ ان ترجموں میں جیسا کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرتے وقت ہمیشہ ہوتا آیا ہے۔ نہایت کثرت سے تحریفات واضح ہوئیں۔

ان تحریفات کے ساتھ ساتھ جو ترجمہ کیے گئے تھے وہ مبہم غیر مفہوم اور باہم ایک دوسرے سے مختلف بھی تھے۔ سب سے بڑی بات یہ تھی کہ عیسائی مترجمین ذاتی شوق یا علمی دلچسپی سے ترجمہ نہیں کرتے تھے بلکہ ان سے کسی خلیفہ یا وزیر یا کسی اور بڑے شخص کے حکم کی تعمیل مقصود ہوتی تھی ترجموں کا مقصد زر طلبی کے سوا کچھ نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حنین کتاب کے وزن و ضخامت کے بڑھانے کے لیے دبیز کاغذ پر جلی حروف میں ترجمے کرتا تھا۔ اور اس کے صلے میں مامون کے دربار سے اس کے برابر سونا یا درہم تول کر لیتا تھا۔ اس کا قدرتی طور پر یہ نتیجہ نکلا کہ ترجموں کی تعداد

بڑھ گئی لیکن بہترین کتابوں کے بہت کم ترجمے کئے گئے اس لیے کیا جاتا ہے کہ یونان کی بہترین کتابیں یونانی شہروں میں رہ گئیں اور عربی زبان میں ان کی بہت کم ترجمہ ہوا۔

لیکن مسلمانوں نے یونانی کتابوں کے ترجموں کے ذریعے سے جو یونانی علوم حاصل کیے ان میں ان عیسائیوں کے ترجمے سے زیادہ صحت و وضاحت اور دقت نظر پائی جاتی تھی اور اس کے ساتھ انہوں نے خود بہت کچھ ایجادات اور اختراعات کی تھیں۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ مسلمانوں نے یونانی علوم و فنون پر تنقیدی نگاہ ڈالی اور سب سے پہلے متکلمین نے یونانیوں کے منطقی اصول و قواعد پر اعتراضات کئے۔

فلسفے کا آغاز در اصل مسلمانوں سے نہیں ہوتا۔ بلکہ جب انہوں نہ ہندو فلسفہ' یونانی افکار عجمی تصورات اور مسیحی حکمت کا غائر مطالعہ شروع کیا تو اس وقت ان سب کی مفید مطلب باتیں اخذ کر لیں اور اس طرح تالیف و تصنیف اور تشریح کا ایک موثر اور لا متناہی سلسلہ شروع ہو گیا۔ اور بالاخر خاص طور پر یونان کا وہ فلسفہ' جس کو کلیساء کے فروغ کے بعد وہ چند نا مساعد حالات کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا اور قریب تھا کہ یہ ذہن انسانی سے محو ہو جائے مسلمانوں نے اسے سنبھالا دیا بقول ڈی۔ او لیری DE. OLERY "اگر مسلمانوں نے فلسفہ کے اس شجر کنہ سال کی آبیاری نہ کی ہوتی تو یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کی رہی سہی شاخیں کب کی سوکھ چکی ہوتیں۔"

مسلمانوں نے جن فلسفیانہ مباحث کو اٹھایا۔ اور جن مسائل سے مسلمان حکماء اور متکلمین نے کام کیا وہ عمومی طورپروہی مسائل ہیں جو ہمیشہ سے فلسفہ کا موضوع رہے ہیں ان مسائل کی تشریح و تعبیرمیںوہ اس حد تک کامیاب رہے ہیں کہ انہوں نے قرون وسطی کے اس علمی اور فکری اقتضا کے مطابق ہی ان مسائل کے قابل قبول حل پیش کیے۔

علم الکلام Scholasticism

جب عقلی استدلال اور فلسفیانہ تدبر کو چند مخصوص مذہبی عقائد کی تصدیق و توثیق کے لیے وقف کر دیا جائے تو وہ فلسفہ نہیں رہتا بلکہ علم الکلام کہلاتا ہے۔ زمانہ وسطی کے ایک عیسائی متکلم انسلم St. Anslem کا قول ہے کہ "میں پہلے عقیدہ رکھتا ہوں پھر غور و فکر کرتاہوں۔ غور و فکر کے بعد عقیدہ اختیار نہیں کرتا" اس سے بہتر علم الکلام کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ علم الکلام کیا ہے؟ پہلے عقیدہ رکھنا پھر غورو فکر

کرنا، جو شخص آزادانہ غور و فکر کے بعد عقیدہ اختیار کرے گا۔ وہ متکلم نہیں رہے گا فلسفی کہلائے گا۔

یہ تاریخی حقیقت ہے کہ کلام کی اصطلاح پہلی صدی ہجری میں بغداد اور بصرہ میں رواج پذیر ہوئی۔ لیکن فلسفہ اور مذہب کی تطبیق کا آغاز باقاعدہ طور پر اس سے کم و بیش 600 سال پہلے اسکندریہ میں ہوا تھا۔ اسکندر اعظم کی وفات کے بعد اس کے ایک جرنیل بطلیموس Ptolemy نے اپنے آقا کے بسائے ہوئے شہر کو دارالحکومت بنایا۔اس کے جانشینوں کے دور عروج میں اسکندریہ کو بین الاقوامی شہرت حاصل ہو گئی۔ رفتہ رفتہ وہ یونانی تہذیب کا سب سے بڑا مرکز بن گیا۔ بطلیموس نے یہاں ایک شہرہ آفاق میوزیم تعمیر کیا جس میں ہر شعبہ علم و فن کی ہزاروں کتابیں جمع کی گئیں۔ اور جس میں اپنے عہد کے جلیل القدر علما اور فضلاء نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری کیا۔ اسی زمانے میں "عہد نامہ قدیم" Old Testament کا ترجمہ یونانی زبان میں کیا گیا۔

اسکندریہ ہی میں فیلو یہودی Philo the Jew نے سب سے پہلے مذہب اور فلسفہ کی تطبیق کا آغاز کیااور یہی فلاطینوس Plotinus نے افلاطون کے افکار کی از سر نو ترجمانی کرکے "اشراق جدید Neo - platonism" کی تاسیس کی جو زمانے کے گذرنے کے ساتھ عیسائی اور مسلمان متکلمین کے افکار میں سرایت کر گئی۔ فیلو یہودی کی تاریخ پیدائش 30 ق م بتائی جاتی ہے۔ اور سال وفات 40 اور پچاس عیسوی کا درمیانی زمانہ بتایا جاتا ہے۔ فیلو نہایت راسخ العقیدہ یہودی ہونے کے علاوہ فلسفہ یونان میں بھی درک و بصیرت رکھتا تھا۔ اس نے سب سے پہلے موسوی شریعت اور فلسفہ یونان کے نظریات کے درمیان مفاہمت اور مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی اس کے خیال میں افلاطون اور ارسطو حضرت موسیٰ کے پیرو تھے اور انہوں نے اپنے نظرات عہد نامہ قدیم سے اخذ کیے تھے یہی وجہ ہے کہ عہد نامہ قدیم اور ان کے فلسفے میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے فیلو کو علم الکلام اور عقل و نقل کا تطبیق کا بانی سمجھا جا سکتا ہے۔ بعد میں عیسائی اور مسلمانوں متکلمین نے اس کی تقلید میں اپنے اپنے مذہبی مسلمات کی توثیق و تصدیق فلسفہ یونان سے کی ہے۔

اسلام جب تک عرب میں محدود رہا عقائد کے متعلق کسی قسم کی کدو کاوش چھان بین اور بحث و نزاع نہیں پیدا ہوئی جس کی وجہ یہ تھی کہ عرب کا اصل مذاق تخیل نہیں بلکہ عمل تھا یہی وجہ ہے کہ نماز روزہ زکوۃ حج یعنی عملی امور کے متعلق

ابتداء ہی سے تحقیقات شروع ہو گئی تھی۔ یہاں تک کہ صحابہ کے زمانے میں فقہ کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا تھا۔ لیکن جو باتیں اعتقاد اور ایمان سے تعلق رکھتی تھیں ان کے متعلق نکتہ چینی نہیں کی گئی بلکہ اجمالی عقیدہ کافی سمجھا گیا۔

لیکن جب اسلام کو زیادہ وسعت ہوئی اور ایرانی یونانی وغیرہ قومیں اسلام کے حلقہ میں آئیں تو عقائد کے متعلق نکتہ آفرینیاں شروع ہو گئیں۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ عجمی قوموں کا مذاق ہی یہ تھا کہ بال کی کھال نکالتے اور بات کا بتنگڑ بناتے تھے۔

دوسرا بڑا سبب یہ تھا کہ جو قومیں اسلام لائیں ان کے قدیم مذہب میں مسائل عقائد مثلاً" صفات خدا' قضا و قدر جزا و سزا کے متعلق خاص خیالات تھے ان خیالات میں جو اعلانیہ عقائد اسلام کے خلاف تھے مثلاً" تعدد الہ شرک و بت پرستی وہ تو بالکل دلوں سے جاتی رہی لیکن جہاں اسلامی عقائد کے کئی پہلو ہو سکتے تھے اور ان میں سے کوئی پہلوان کے قدیم عقائد سے ملتا جلتا تھا وہاں بالطبع وہ اسی پہلو کی طرف مائل ہو سکتے تھے۔اور چونکہ مختلف مذاہب کے لوگ اسلام کے دائرہ میں آئے تھے۔ اور ان کے عقائد اس میں بالکل مختلف تھے اس لیے جب اس قسم کے اعتقاد والے اسلام لائے تو یہ ضروری تھا کہ ان کا میلان ان آیتوں کی طرف ہو جب میں خدا کی نسبت ہاتھ منہ وغیرہ الفاظ وارد ہیں اور ضروری تھا کہ وہ ان الفاظ کے یہی معنی قرار دیں کہ خدا کے واقعی ہاتھ پاؤں ہیں۔ اس کے علاوہ بعض مسائل ایسے ذو وجہیں تھیں کہ ان کے متعلق جب رائیں قائم کی جاتیں خواہ مخواہ رائیوں میں اختلاف ہوتا مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ کہ ایک طرف نظر آتا ہے کہ ہم اپنے افعال کے آپ مختار ہیں۔ دوسری طرف زیادہ غور سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال ایک طرف ہمارا ارادہ بھی ہمارے اختیار میں نہیں اختلاف کا ایک بڑا سبب طبائع انسانی کی فطرت کا اختلاف تھا۔

ایک بڑا سبب علماء کے طریقہ معاشرت کا اختلاف تھا محدثین اور فقہا کا یہ طرز تھا کہ وہ اپنے ہم مذہبوں کے سوا کسی اور مذہب والے سے نہیں ملتے تھے جس کی وجہ سے کچھ تو یہ تھی کہ وہ غیروں سے ملنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے اور کچھ یہ کہ ان کو احادیث کی تلاش و جستجو' تحقیق و تفحص اور نقل و روایت سے کسی اور کام کی فرصت ہی نہیں مل سکتی تھی اس کا نتیجہ یہ تھا کہ محدثین کے کانوں میں مخالف مذہب کی آواز نہیں پہنچ سکتی تھی۔ اور ان کو مطلق خبر نہیں ہوتی تھی کہ اسلام پر کیا اعتراضات کئے جا رہے ہیں۔ ان کا خطاب صرف اپنے معتقدین کے گروہ سے ہوتا تھا

اور وہ ان سے جو کچھ کہہ دیتے تھے وہ لوگ بغیر کسی عذر کے قبول کر لیتے تھے۔ محدثین سے لوگ پوچھتے تھے کہ خدا جب جسمانی نہیں ہے۔ تو عرش پر کیوں کر متمکن ہو سکتا ہے۔ وہ کہتے تھے "ا لکیف مجہول والسوال بدعتہ" یعنی اس کی کیفیت معلوم نہیں اور سوال کرنا بدعت ہے۔ معتقدین خاموشی کے ساتھ اس جواب کو قبول کر لیتے تھے اور اس لیے محدثین کو اس ابہام کے رفع کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔ اس کے برعکس متکلمین ہر ملک اور ہر فرقہ کے لوگوں سے ملتے تھے اور ان سے مناظرہ اور مباحثہ کرتے تھے ان پڑھے ہوئے لوگوں پر تحکمانہ جواز کا زور نہیں چل سکتا تھا اس لیے ان کے سامنے اصل حقیقت کا اظہار کرنا پڑتا تھا اور ابہام و اجمال کی گرہ کھولنی پڑتی تھی۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ علم الکلام کا نام کلام کیوں رکھا گیا۔ مشہور مورخ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ "چونکہ سب سے پہلا اختلاف جو عقائد کے متعلق پیدا ہوا وہ کلام الٰہی کی نسبت پیدا ہوا اس مناسبت سے علم عقائد کا نام کلام پڑ گیا" لیکن یہ صحیح نہیں نہ پہلا اختلاف کلام الٰہی کی نسبت پیدا ہوا نہ بو امیہ کے زمانے تک اس فن کو کلام کہتے تھے۔

علامہ شہرستانی نے اپنی کتاب الملل و النحل میں اس کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ "اس کی وجہ یا تو یہ تھی کہ مسائل عقائد میں جس مسئلے پر بڑے معرکے رہے وہ کلام الٰہی کا مسئلہ تھا یا اس وجہ سے کہ چونکہ یہ علم فلسفہ کے مقابلے میں ایجاد ہوا تھا۔ اس لیے فلسفہ کی ایک شاخ منطق کا جو نام تھا وہی اس فن کا بھی نام رکھا گیا کیونکہ منطق اور کلام مترادف اور ہم معنی الفاظ ہیں" یہی وجہ تسمیہ زیادہ معقول اور صحیح معلوم ہوتا ہے۔

مسلمانوں میں علم الکلام کا بانی کون تھا؟ تاریخ میں یہ سوال بڑی اہمیت کا حامل ہے کچھ مورخین کا خیال ہے کہ اخیر زمانے میں جب امام غزالی اور رازی نے اس کو اپنی آغوش تربیت میں لیا۔ تب جا کر قبول عام ہوا۔ لیکن تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ علم کلام مہدی کے زمانے میں پیدا ہوا اور سب سے پہلے ابو الہذیل علاف نے اس فن میں کتاب لکھی۔ ابوالہذیل کا پورا نام محمد بن الہذیل بن عبداللہ بن مکحول ہے۔ 131ھ میں پیدا ہوا اور 235ھ میں وفات پائی۔

علم الکلام کے مسائل — The Problems of Scholasticism

علم الکلام اگرچہ ابتداء میں ایک مختصر اور سادہ علم تھا لیکن رفتہ رفتہ اس میں

جو چیزیں اضافہ ہوتی گئیں۔ اس کے لحاظ سے علم الکلام تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہو گیا۔

1- مذاہب باطلہ کا رد
2- فلسفہ کا رد
3- اسلامی عقائد کا اثبات

(1) مذاہب باطلہ کا رد

دوسرے مذاہب کا رد ابتداء ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ عباسیہ دربار میں ہر مذہب و ملت کے لوگ شامل تھے اور ان میں باہم مذہبی مناظرات ہوتے رہتے تھے۔

اس موضوع پر سب سے پہلے یعقوب کندی نے جو حکمائے اسلام کا سرخیل ہے چند رسالے لکھے جس میں مندرجہ ذیل شامل ہیں۔ (1) رسالتہ فی الرد علی المنانیہ (پارسیوں کا ایک فرقہ) (2) رسالتہ فی الرد علی الثنویہ (3) رسالتہ فی الاحتراس من خدع السوفسطائیں۔

یعقوب الکندی کے بعد جاحظ نے نصاریٰ اور یہود کے رد میں کتابیں لکھیں۔ علامہ ابن حزم نے کتاب الملل و النحل میں نہایت تفصیل سے نصرانیت اور یہودیت کا رد لکھا ہے۔ اس موضوع پر جن لوگوں نے کتابیں لکھیں ہیں ان میں دو شخص خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ عبداللہ ترجمان اور یحییٰ بن جزلہ' یحییٰ بن جزلہ ابتداء میں عیسائی تھا۔ علوم کی تحصیل ولید معتزلی سے کی اور اس کی ہدایت اور قوت استدلال کا معتقد ہو کر 466ھ میں اسلام لایا۔ چونکہ انجیل اور توریت کا ماہر تھا۔ آنحضرتؐ کی پیشنگوئیوں پر جو ان کتابوں میں موجود ہیں ایک مستقل کتاب لکھی اور اس بحث پر غالباً یہ سب سے پہلی تصنیف ہے۔

عبداللہ ترجمان بھی پہلے عیسائی تھا۔ اس کے اسلام لانے کی وجہ یہ ہوئی کہ توریت اور انجیل میں آنحضرت کی پیشنگوئیاں دیکھ کر اپنے استاد سے جو اس زمانے کا بہت بڑا پادری تھا اس کی حقیقت دریافت کی۔ پادری نے کہا بلا شبہ یہ پیشنگوئیاں آنحضرت کی شان میں ہیں لیکن دنیاوی منافع کی بنا پر ان کو ظاہر نہیں کر سکتا تم کو خدا توفیق دے۔ تم مسلمان ہو جا۔ چنانچہ وہ مسلمان ہو گیا اور تحفتہ الاریب نام کی ایک کتاب لکھی جس میں وہ تمام حالات بھی درج کئے اور کتب آسمانی سے آنحضرتؐ کی

پیشنگوئیاں ثابت کیں۔
امام غزالی نے بھی ایک کتاب اس بحث پر لکھی۔ ان تمام تصنیفات کا یہ انداز ہے کہ توریت اور انجیل کی تحریف کو دو دلیلوں سے ثابت کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ ان کتابوں کے نسخوں میں سخت اختلاف ہے۔ اور چونکہ ان میں کسی طرح تطبیق نہیں ہو سکتی اس لیے ان میں سے کسی پر اعتبار نہیں ہو سکتا دوسرے یہ کہ ان میں اکثر باتیں خلاف عقل ہیں اور اس لیے وہ منزل من اللہ نہیں ہو سکتیں۔ یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ علماء سلف کسی بات کا خلاف عقل ہونا اس بات کی دلیل ہے قرار دیتے تھے کہ وہ خدا کی طرف سے نہیں ہو سکتی۔

(2) فلسفہ کا رد

فلسفہ کے رد سے علم الکلام کو صرف اس قدر تعلق تھا کہ اس کے جو مسائل مذہب اسلام کے خلاف ہوں وہ باطل کر دیئے جائیں لیکن متکلمین نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ عام طور پر فلسفہ یونانی کی غلطیاں ثابت کیں جس کی وجہ یہ تھی کہ فلسفہ یونانی کا جب ترجمہ ہوا تو لوگ نہایت شیفتگی سے اس کے گرویدہ ہو گئے۔ اس گرویدگی نے یہ اثر پیدا کیا کہ فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خوش اعتقادی کی نظر پڑتی تھی۔ اور اس کے ضعیف مسائل بھی قوی اور یقینی معلوم ہوتے تھے۔ ان میں اقل قلیل وہ بھی تھے جو بظاہر اسلام کے خلاف معلوم ہوتے تھے۔ متکلمین جب خاص ان مسائل کو باطل کرتے تھے تو معتقدین فلسفہ کو خیال ہوتا کہ جس کے اور تمام مسائل صحیح ہیں اس کے وہی مسائل کیوں ضعیف ہونگے جو اسلام کے خلاف ہیں اس ضرورت سے متکلمین نے عام طور پر فلسفہ پر نظر ڈالی اور سینکڑوں مسائل کی غلطی ثابت کی۔ قدماء متکلمین نے قدر ضرورت پر اکتفا کیا تھا لیکن متاخرین اور خصوصاً رازی نے سرے سے فلسفہ کی دھجیاں اڑا دیں۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ متکلمین سے حکمائے یونان کے خیالات اور مسلمات کے سمجھنے میں بہت غلطیاں سرزد ہوئی ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہوئی کہ حکمائے اسلام مثلاً ابن سینا وغیرہ یونانی زبان سے واقف نہ تھے۔ اور ان کا دار و مدار بالکل ان ترجموں پر تھا جو حنین اور اسحاق وغیرہ نے کئے تھے یہ غلطی ابن سینا سے زیادہ تر سرزد ہوئی چنانچہ ابن رشد نے تہافۃ التہافہ میں اکثر موقعوں پر نہایت تصریح سے اس کا ذکر کیا ہے۔ غلطی پر غلطی یہ ہوئی کہ ابن سینا کو مفسر ارسطو ہونے کی حیثیت سے ایسی

شہرت حاصل ہوئی کہ جو کچھ اس کی زبان سے نکلا لوگوں نے اس کو ارسطو کی زبان سے نکلا ہوا سمجھا یہاں تک کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کو ارسطو اورافلاطون سے مطلق لگاؤ نہیں تاہم امام رازی اور امام غزالی اور تمام متکلمین ان کو ارسطو اور افلاطون کی طرف منسوب کرتے ہیں اور ان کی تردید کر کے خیال کرتے ہیں کہ انہوں نے فلسفہ یونانی کی تردید کی حالانکہ وہ مسائل ابن سینا کی ایجادات اور اختراعات سے ہیں۔

(3) اسلامی عقائد کا اثبات

(الف) وجود باری خدا کے وجود پر متکلمین یوں استدلال کرتے تھے کہ عالم حادث ہے یعنی کائنات دو صورتوں سے خالی نہیں جو ہر یا عرض' جوہراور عرض دونوں حادث ہیں۔ عرض کا حادث ہونا تو ظاہر ہے جوہر اس لیے حادث کہ کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا اور یہ دریافت ہو چکا ہے کہ جو چیز عرض سے خالی نہ ہو سکتی ہو وہ حادث ہے۔

اور جب یہ ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے تو ضروری ہے کہ اس کے لیے کوئی علت ہو اب اگر علت بھی حادث ہے تو اس کے لیے بھی کوئی علت درکار ہو گی اس صورت میں اگر یہ سلسلہ کہیں جا کر ختم ہو گا وہ وہی خدا ہے اور نہ ختم ہو گا تو دور و تسلسل لازم آئے گا اور دور و تسلسل محال ہے۔

(ب) نبوت نبوت یا رسالت کی کیا حقیقت ہے؟ اس کی کیا شرائط ہیں؟ متنی اور غیر متنی میں حد فاصل کیا ہے؟ ان سوالات کا جواب آج تمام اسلامی فرقوں کی طرف سے عموماً" یہ دیا جاتا ہے کہ نبوت اور رسالت خدا کا عطا کیا ہوا ایک منصب ہے خدا جس کو چاہتا ہے دیتا ہے۔ نبوت کے لیے معجزہ شرط ہے اور یہی نبوت کی فصل اور تمیز ہے اس جواب کی ابتداء اشاعرہ سے ہوئی اور رفتہ رفتہ تمام اسلامی فرقوں میں ہی اعتقاد پھیل گیا۔ لیکن معتزلیوں نے اس پر مختلف پیرائے میں غور کیا۔ کیونکہ اشاعرہ کے مقابلہ میں معتزلی ہر بات اور عقیدہ کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے تھے۔ اس لیے انہوں نے نبوت یا رسالت کی تشریح اور توضیح اپنے طور پر کی۔ سب سے پہلے تو انہوں نے اس بات کا انکار کیا کہ معجزہ نبوت کے لیے لازمی شرط ہے۔ ان کی نظر میں نبوت انسانی فکر و کمال کا وہ بلند درجہ ہے جس کی وجہ سے انسان "نفس قدسی " کا حامل ہوتا ہے اور اس پر وہ حقائق واضح اور منکشف ہوتے ہیں جو عام انسان کے

احاطہ عقل و تخیل کی دسترس سے باہر ہو۔ اس طرح ان کی نظر میں نبوت محض "انتخاب" کا نام نہیں بلکہ ایسی ذات کا انتخاب جو کمال درجہ کی قوت تخیل کا حامل ہو۔

(ج) معاد یا قیامت کی اصل حقیقت یہ ہے کہ جس طرح عام جسمانیات میں اسباب و علل، اثر و موثر کا سلسلہ ہے اسی طرح یہی سلسلہ روحانیات میں بھی قائم ہے۔ نیک و بد جسقدر افعال ہیں ان کا نیک یا بد اثر روح پر مرتب ہوتا ہے اچھے کاموں سے روح کو انبساط ہوتا ہے برے افعال سے انقباض آلودگی اور نجاست کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور یہ وہ نتائج ہیں جو اس سے جدا نہیں ہو سکتے۔ فرض کرو ایک شخص نے کسی کی کوئی چیز چرائی اب اگر وہ شخص جس کی وہ چیز تھی معاف نہ کردے تو چوری کرنے سے اس شخص کی عزت پر جو داغ آگیا۔ وہ کسی حالت میں زائل نہیں ہو سکتا۔ غرض اچھے کاموں سے روح میں جو سعادت کا اثر پیدا ہوتا ہے اور برے کاموں سے جو شقاوت حاصل ہوتی ہے اسی کا نام عذاب و ثواب ہے، اور یہ خود ان افعال کا لازمی اثر ہے۔

MUTAZILISM معتزلہ

معتزلہ کی جماعت کا باقاعدہ آغاز تو واصل بن عطا اور عمرو بن عبید سے ہوتا ہے جنہیں اس تحریک کا موسس اور بانی کہا جاتا ہے لیکن اس قسم کے افکار جن کی تبلیغ و اشاعت معتزلیوں نے اپنا مقصد حیات بنایا تھا' کے آثار ہمیں اسلام کے ابتدائی دنوں میں نظر آتے ہیں اس لیے معتزلی مکتبہ فکر کو تاریخی پس منظر کے اعتبار سے ہم شروع زمانہ ہی سے لے سکتے ہیں نبی اکرم کے زمانے میں اصحاب صفہ اور ان کے بعد کچھ اور صحابہ نے عقائد کی تھوڑی بہت عقلی توجیہات پیش کیں جن میں حضرت علی حضرت ابن مسعود' حضرت عائشہ اور معاذ بن جبل کے نام آتے ہیں گویا معتزلی تحریک کے لیے انہوں نے بنیادیں فراہم کیں۔ اس کے بعد بنو امیہ کے زمانہ میں اسلامی عقائد کے بارے میں بہت سی الجھنیں پیدا ہو گئیں۔ ان سیاسی صورت حال نے "قضا و قدر" کا مسئلہ پیدا کر دیا۔ اموی خلفاء لوگوں پر ظلم و ستم کرتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ خدا کی مرضی ہے معبد الجہنی وہ پہلا شخص تھا جس نے اس ظلم کے خلاف آواز اٹھائی وہ اپنے ایک ساتھی عطا بن یاسر کے ساتھ مل کر حضرت حسن بصری کی خدمت میں حاضر ہوا اور اموی خلفاء کے ظلم و ستم کے بارے میں استفسار کیا کہ یہ خلفاء لوگوں کا خون بہاتے ہیں اور اس کی ذمہ داری خدا پر ڈالتے ہیں؟ حضرت حسن بصری نے جواب دیا کہ یہ خدا کے دشمن اور جھوٹے ہیں۔ لہٰذا معبد الجہنی نے لوگوں میں "قدر" کی تبلیغ شروع کی آخر کار خلیفہ عبدالملک کے حکم پر 80ھ میں قتل کر دیئے گئے۔

معبد الجہنی کے قتل کے بعد اس کی یہ تحریک ماند نہیں پڑ گئی بلکہ برابر بڑھتی ہی رہی۔ ان کے بعد غیلان الدمشقی نامی ایک اور شخص نے انہی افکار کی تبلیغ و اشاعت شروع کی بلکہ انہوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ حقیقت میں عوام الناس ملکی معاملات میں سیاہ و سفید کے مالک ہیں یہ گویا اموی خلفاء کے شخصی اقتدار کو ہلا دینے والی بات تھی لہٰذا انجام کار اسے بھی خلیفہ ہشام بن مالک کے ہاتھوں 105ھ میں قتل ہونا پڑا۔

معبد اور غیلان کے قتل نے ان کی تحریک میں زندگی ڈال دی ان کی تعلیمات کو عوامی حلقوں میں توصیف اور ستائش کی نظروں سے دیکھا جانے لگا اور یہ عقائد ہزاروں لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہو گئیں۔ اس تحریک کی خوش قسمتی تھی کہ اس کو

دو ایسے جلیل القدر صاحب فکر و نظر مل گئے جنہوں نے اس تحریک کو مضبوط فکری اور نظریاتی بنیادیں فراہم کیں یعنی واصل بن عطا اور عمرو بن عبید یہ دونوں اشخاص حضرت حسن بصری کے حلقہ درس میں شامل تھے۔ ایک دن جب حضرت حسن بصری کے حلقہ درس میں شامل تھے۔ ایک دن جب حضرت حسن بصری درس و تدریس میں مصروف تھے تو ایک شخص نے آکر سوال کیا کہ جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو وہ مسلمان ہے کہ کافر ابھی حسن بصری جواب نہ دینے پائے تھے کہ واصل بن عطا نے جواب دیا وہ شخص نہ کافر ہے اور نہ مسلمان۔ بلکہ اس کا مقام ان دونوں کے درمیان ہے یعنی وہ فاسق ہے اس پر امام حسن بصری نے اس کی طرف دیکھا اور کہا "اعتزل عنا" یعنی وہ ہم میں سے جدا ہو گیا۔ واصل بن عطا مجلس سے اٹھا اور مسجد کے دوسرے کونے میں اپنے خیالات کی وضاحت شروع کی یہیں سے اس تحریک کا نام "معتزلہ" پڑ گیا لیکن یہ لوگ اپنے آپ کو اصل التوحید و العدل کہتے تھے۔

خلیفہ ولید کے زمانے میں معتزلہ کے افکار کو ترویج ملی۔ یزید بن ولید معتزلی تھا۔ منصور اور مامون کے عہد میں معتزلہ کے خیالات کو زیادہ پنپنے کا موقع ملا۔ ابوالہذیل علاف اور نظام جو کہ واصل بن عطا اور عمرو بن عبید کی طرح معتزلی تحریک میں بڑا مرتبہ رکھتے ہیں مامون کے استاد تھے۔ مامون کٹر معتزلی تھا اس کے بعد واثق اور معتصم کے دور میں بھی معتزلہ کو مقبولیت حاصل رہی واصل بن عطا نے بہت سے مبلغین کو معتزلی خیالات کی تبلیغ میں دوسرے علاقوں میں بھیجا اور وہ اس میں کامیاب رہے۔

معتزلیوں نے اپنے افکار کی شرح تفسیر کے لیے فلسفہ یونان سے استفادہ کیا جس کے نتیجہ میں ان میں اختلاف اور گروہ بندی پیدا ہو گئی۔ معتزلیوں نے فلسفہ یونان کا عمیق مطالعہ کیا تھا اور یہی وجہ تھی کہ وہ افکار جدیدہ سے روشناس ہوئے اور بحث و نظر کا سازو سامان انھیں بہم پہنچا اور یہیں سے معتزلہ تحریک کی نئی تاریخ شروع ہوتی ہے اور اس تاریخ کا آغاز باہمی اختلاف فکر سے ہوتا ہے۔

افکار جدیدہ اور بحث و نظر کا ساز و سامان بہم پہنچ جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے آراء و افکار میں طرفگی اور گوناگونی پیدا ہو گئی اور ان کا طریقہ تفکر میں تعدد اور تنوع پیدا ہوا اور معاملہ یہیں آکر ختم نہیں ہو گیا بلکہ اس تنوع نے ایک نئی صورت احوال پیدا کر دی وہ نئی صورت احوال یہ تھی کہ معتزلہ کے اصحاب فکر و نظر اپنے

اپنے مسلک اور نظرے کی تبلیغ جوش و خروش کے ساتھ کرنے لگے اور ظاہر ہے اس کا لازمی نتیجہ باہمی جدال و پیکار ہی کی صورت میں ظہور پذیر ہو سکتا تھا چنانچہ یہی ہوا اس باہمی جدال و پیکار کے باعث معتزلہ مختلف اور متعدد فرقوں اور جماعتوں میں تقسیم ہو گئے یہاں تک کہ ان کے فرقوں کی تعداد اکیس تک پہنچ گئی۔

ان میں سے ہر فرقہ اپنے مخصوص افکار و آراء اور اعتقادات و تصورات کا حامل اور داعی تھا ہر فرقہ کا رئیس اور سردار کوئی ایسا معتزلی تھا جو اپنے علم و دانش اور فہم و ادراک کے اعتبار سے ایک امتیاز خاص کا حامل تھا عام طور پر ہر فرقہ اپنے رئیس کے نام سے منسوب ہوا یہ فرقے مندرجہ ذیل تھے۔ (1) واصلیہ یہ واصل بن عطا کے اتباع پر مشتمل ہیں۔ (2) العمریہ: اس فرقے کے لوگ عمرو بن عبید بن باب کے اتباع تھے (3) الہذیلیہ : یہ فرقہ ابوالہذیل علاف کو اپنا رئیس مانتا ہے۔ (4) النظامیہ : اس فرقے کے اصحاب ابراہیم بن سیار النظام کے پیرو تھے (5) الثمامیہ: اس فرقے کے رئیس ثمامہ بن اشرس النمیری ہیں (6) المعمریہ : اس فرقے کے لوگ معمر بن عباد السلمی کے اتباع ہیں (7) البشریہ : اس فرقے کے لوگ بشر بن معمر کے پیرو کار ہیں (8) الہشامیہ : یہ لوگ ہشام بن عمرو النوطی کے متبع ہیں (9) المرواریہ اس فرقے کے لوگ ابو موسیٰ المروار عیسی بن صبحی الکوفی الذاہد کے پیرو ہیں (10) الجعفریہ : یہ لوگ جعفر بن بشرا لثقفی اور جعفر بن حرب الھدانی کے متبع ہیں (11) الاسواریہ : یہ لوگ علی الاسواری کے متبع ہیں۔ (12) الاسکافیہ : یہ لوگ محمد بن عبداللہ الاسکافی کے پیرو ہیں (13) الحائطیہ و الحدثیہ: یہ لوگ احمد بن حائط اور اس کے رفیق فضل الحدثی کے پیرو ہیں۔ (14) الموسیہ: یہ لوگ موس کے پیرو کار ہیں۔ (15) الصالحیہ : یہ صالح قبہ کے پیرو تھے (16) الجاحظیہ : یہ لوگ عمرو بن جر الجاحظ کے پیرو ہیں (17) الشحامیہ : ابویعقوب الشحامیہ کے مقلد (18) الخیاطیہ :ابو الحسین الخیاط کے پیرو (19) الجبائیہ: ابو علی محمد بن یوسف الجبائی کے پیرو۔ (20) البہشمیہ : ابو ہاشم عبداللہ بن ابی علی الجبائی کے مقلد

معتزلہ کے عقائد خمسہ

مذہب اعتزال پانچ عقائد پر قائم ہے۔ ایک معتزلی کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان جملہ عقائد خمسہ پر ایمان رکھتا ہو۔ اگر کسی شخص نے ان عقائد میں سے ایک بھی گھٹایا یا بڑھایا وہ اسم اعتزال سے موسوم نہیں کیا جا سکتا۔ اور وہ پانچ عقائد یا اصول

یہ ہیں۔

(1) توحید معتزلہ اللہ عزو جل کی واحدانیت پر اعتقاد کامل رکھتے تھے ان کا عقیدہ تھا کہ وہ یکتا ہے۔ لیس کمثلہ شی یعنی اس جیسا کوئی نہیں۔ نیز ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ "قدیم" ہے اور ماسوا "حادث" نیز یہ کہ "قدم" ذات باری تعالیٰ کا مخصوص ترین وصف ہے لہٰذا اس اعتقاد کی بنا پر وہ ہر اس مذہب سے لڑے اور ہر اس مسلک سے جنگ آزما ہوئے۔ جس کے بارے میں انہوں نے خیال کیا کہ یہ اصول وحدانیت کے خلاف ہے جو کسی کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ "ازلیت" میں شریک کرتا ہے۔ یا اسے مخلوقات سے تشبیہ دیتا ہے یا مخلوقات کو اس سے تشبیہ دیتا ہے دوسرے الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے تمام فنا پذیر ہر شفات کی نفی کرتے ہیں۔

(2) عدل معتزلہ کہتے ہیں کہ ایک گناہ گار ابدی طور پر ملعون و مردود ہے اور سب سے جامع اخلاقی قانون عدل ہے۔ یہاں تک کہ خود خدا بھی عدل کے تقاضوں کا پابند ہے کیونکہ معتزلہ قانون عدل ہی کو نظام کائنات کی صحیح بنیاد قرار دیتے ہیں اس لیے انہوں نے اپنے عقائد میں توحید کے بعد عدل ہی کو دوسرا درجہ دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ خدا کا قانون عدل کا اس حد تک پابند ہے کہ وہ گناہ گار کو ہر حالت میں اس کے گناہوں کی سزا دیگا اور نیکو کار کو ہر حالت میں اس کی نیکیوں کو اجر دے گا۔ اور ظلم سے خدا کی ذات منزہ اور مبرہ ہے۔

(3) وعد اور وعید وعد اور وعید کے بارے میں معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی بشارت میں اور اپنے ڈراوے میں صادق ہے۔ البتہ اس کا تعلق یوم قیامت سے ہے اس کے کلمات میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ کبائر کی مغفرت صرف توبہ کے بعد ہی ممکن ہے۔ ایک مومن اگر دنیا سے اس حالت میں رخصت ہوتا ہے کہ وہ اطاعت پر قائم تھا اور تائب ہو چکا تھا تو وہ ثواب کا ضرور مستحق ہے اور اگر اسی حالت میں اس نے دنیا چھوڑی ہے کہ اپنے گناہ کبیرہ پر تائب نہیں ہوا تھا۔ تو دوزخ میں ہیشگی کا عذاب اس پر مسلط کر دیا جائے گا۔ البتہ کفار کے مقابلے میں اس کا عذاب ہلکا ہو گا۔ چنانچہ

اس اصول پر معتزلہ قیامت کے دن شفاعت کا انکار کرتے ہیں اور ان آیت قرآنی کو یکسر نظر انداز کرتے ہیں جن سے شفاعت کا پہلو نکلتا ہے۔ کیونکہ شفاعت وعد اور وعید کے اصول سے متعارض ہے لہٰذا کسی کو بھی طاقت نہیں کہ خدا کے سامنے کسی کی سفارش کر سکے اور اسے عتاب خداوندی سے بچائے کیونکہ قیامت کے دن تو ہر شخص کو اپنے عمل صالح کے بقدر ثواب اور عمل بد کے بقدر عذاب ملے گا۔

(4) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بقدر استطاعت تمام مسلمانوں پر واجب ہے۔ خواہ تلوار سے ہو خواہ بغیر تلوار کے۔ اگر تلوار سے مقابلہ ہو تو جہاد کے مانند ہو گا کیونکہ جنگ کے اندر جہاد میں کافرین اور فاسقین کی مقاومت میں کوئی فرق نہیں۔ اور معتزلہ کا یہی وہ اصول ہے جس کی بنیاد پر وہ اپنے مخالفین پر حملے کرتے ہیں اور ان کے اعتقاد کو ہدف اعتراض بناتے ہیں کیونکہ اپنے مخالفین کے بارے میں یہ یقین رکھتے ہیں۔ انہوں نے فعل منکر کا ارتکاب کیا ہے۔

(5) المنزلہ بین المنزلتین معتزلہ نے حکم لگایا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ فاسق ہے انہوں نے فسق کو کفر و ایمان کے سوا ایک تیسری مستقل منزل قرار دیا چنانچہ ان کے نزدیک مرتکب گناہ کبیرہ کفر و ایمان کے بین بین ہے یعنی مومن سے کم مرتبہ اور کافر سے بہتر نہ وہ مرتبہ ایمان پر فائز قرار دیا جا سکتا ہے نہ اسے کفر کی پستی میں دھکیلا جا سکتا ہے۔ در حقیقت معتزلہ کا یہ عقیدہ ایک فقہی اور اخلاقی مسئلے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا نہ کسی غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔

در اصل معتزلہ نے جب اسلامی مصادر سے واقفیت حاصل کی اور یونانی کتب فلسفہ کا نظر غائر سے مطالعہ کیا تو ان دونوں کے دقیق مطالعے اور غور و فکر کے بعد ان کی جو فکر قائم ہوئی۔ وہ تھی "المنزلتہ بین المنزلتین" جسے آخر کار انہوں نے اپنا عقلی اور اخلاقی اصول بنا لیا۔ اور ایک ایسا جادہ قرار دیا جو فلسفے کی بنیاد پر قائم تھا اور یہ جادہ تھا اعتزال اور توسط امور یعنی دو انتہاؤں کے درمیاں درمیانی راستہ دو متنا قضوں کے درمیان توفق اور تطبیق چنانچہ انہوں نے اس جادے کو اپنا اعتقاد اور ایمان بنا لیا اور جب تک زندہ رہے اس رستے پر چلتے رہے۔ جس نے ان کی تعلیمات پر نہایت

گہرے اور دور رس اثر چھوڑ دیے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ انہوں نے دین اور فلسفے میں تطبیق کی سعی و جہد کیوں کی۔

معتزلہ کا مسئلہ علم و صفات باری

اکثر معتزلہ کا قول تھا کہ اللہ عالم بذات ہے۔ یہ علم اس کی ذات پر زائد نہیں ہے۔ یہی عقیدہ وہ دوسرے صفات باری تعالیٰ کے بارے میں بھی رکھتے ہیں لیکن ابو الہذیل علاف کی رائے جداگانہ تھی۔ انہوں نے ایک مخصوص رائے قائم کی تھی۔ علاف کا قول تھا کہ اللہ عالم بعلم ہے اور اس کا علم اس کی ذات ہے۔ وہ قادر بقدرت ہے اور اس کی قدرت اس کی ذات ہے۔ وہ حی بحیات ہے اور اس کی حیات اسکی ذات ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ کے علم سے مراد خود ذات الٰہی ہے اللہ کی قدرت سے مراد خود خدا ہی ہے۔ ان ہر دو اقوال میں فرق یہ ہوا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ عالم بہ ذات ہے نہ کہ بعلم وہ اس صفت کی اللہ تعالیٰ سے نفی کرتے ہیں یعنی اس کے لیے صرف ذات ہے صفات نہیں ہیں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ابو الہذیل علاف صفت کو عین ذات مانتے ہیں یعنی علاف کے خیال میں ذات اللہ واحد ہے اور اس میں کسی طور سے بھی کثرت نہیں ہے نیز صفات ماوراء ذات نہیں ہیں جن کے معنی خود ان کی ذات سے قائم ہوئی بلکہ بجائے خود ذات ہیں۔

عباد بن سلیمان نے صفات کے بارے میں ابو الہذیل علاف کے اس قول سے اختلاف کیا ہے وہ کہتا ہے کہ اگر اللہ کا علم خود اللہ ہے اور اس کی قدرت خود اس کی ذات ہے تو اللہ علم بھی ہوا اور قدرت بھی لیکن یہ بات محال ہے کہ وہ عالم قادر ہو کیونکہ علم عالم نہیں ہوتا لہٰذا لازم آیا کہ اللہ کا علم اس کی قدرت ہے اسی طرح بالعکس اور بایں صورت اللہ تعالیٰ کے لیے معلوم کو مقدور بھی ماننا پڑے گا۔

معتزلہ کا ایک اور گروہ صفات کی نفی کرتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم بذات ہے۔ اس جماعت کا سرگردہ نظام ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ کہنا کہ اللہ عالم ہے اس کی ذات کا اثبات اوراس کی ذات سے جہل کی نفی کرنا ہے قادر کے معنی ہیں اس کی ذات کا اثبات اور اس کی ذات سے عجز کی نفی کرنا حی کے معنی ہیں۔ اس کی ذات کا اثبات اور اس کی ذات سے موت کی نفی یہی کیفیت تمام صفات ایسی کی ہے البتہ صرف نظام کا قول یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کے صفات مختلف ہیں۔ اس کی

ذات میں اختلاف کے باعث نہیں بلکہ اس متضاد اختلاف کے باعث جس کی اس کی ذات سے نفی ہوتی ہے مثلاً" جہل' عجز اور موت لیکن جہاں تک ذات باری کا تعلق ہے وہ واحد ہے اس کی ذات میں کسی طرح کا اختلاف نہیں۔

معتزلہ میں سے بعض گو نفی صفات کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالی عالم بذاتہ قادر بذاتہ اور حی بذاتہ ہے اور بعض اس کا اثبات دوسرے طرح کرتے ہیں لیکن یہ مانتے ہیں کہ صفات ہی ذات ہیں یعنی اللہ عالم بعلم ہے اور اس کا علم اس کی ذات ہے وہ قادر بقدرت ہے اور یہ قدرت اس کی ذات کے سوا کچھ نہیں وہ حی بہ حیات ہے لیکن اس کی حیات اس کی ذات ہے لیکن بعض دوسرے صفات میں معتزلہ اس اصول کو بروئے کار نہیں لاتے۔ خاص طور پر ارادہ' کلام سمع' بصر میں وہ ہرگز یہ نہیں کہتے کہ اللہ مرید بذاتہ ہے متکلم بذاتہ ہے بصیر بذاتہ ہے نہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی مرید بارادہ ہے اور ارادہ اس کی ذات ہے متکلم بکلام ہے اور کلام وہی ہے جو اس کی ذات ہے. سمیع ہے اور سمع اس کی ذات کے سوا کچھ نہیں ہے بصیر سب ہے اور بصر یہ بصر اس کی ذات ہے۔

معتزلہ کا نظریہ خلق قرآن

یہ بات کہ قرآن کریم مخلوق یعنی فنا پذیر ہے یا غیر مخلوق یعنی غیر فنا پذیر دراصل مسئلہ صفات ہی سے تعلق رکھتی ہے اور اس مسئلے پر معتزلہ کے حوالہ سے خوب جدال و خصام رہا ہے معتزلہ کے نزدیک ایک کلام کی حقیقت یہ ہے کہ وہ شاہدا اور غائبا" حروف منظمہ اور اصوات مقطعہ سے عبارت ہے اور کلام ایک مجرد اصطلاح ہے اور اس کا صدور صرف زبان ہے جو ممکن ہے جو اس پر قدرت رکھتا ہے وہ متکلم ہے اور جو اس پر قدرت نہیں رکھتا وہ گونگا ہے۔

اس کے بعد معتزلہ کا اس باب میں اختلاف ہے کہ آیا کلام جسم ہے یا عرض؟ بعض کے نزدیک وہ جسم ہے اور جسم کے سوا کوئی چیز نہیں ہے۔ دوسرے لوگ مثلاً" ابو الہذیل علاف معمر اور جعفر بن حرب اور الکانی کے نزدیک کلام عرض ہے نظام اور اس کے اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ خلق کا کلام عرض ہے وہ حرکت بھی ہے کیونکہ ان کے نزدیک عرض اور حرکت ایک ہی ہیں۔ لیکن اللہ کا کلام عرض نہیں بلکہ جسم ہے۔ پس اس اصول کے مطابق اللہ تعالی کا کلام مخلوق اور حادث ہے کیونکہ اجسام و

اعراض کے لیے مخلوق اور حادث ہونا لازمی ہے۔ اور کلام اللہ ہی نے پیدا کیا ہے۔ معمر کے نزدیک کلام عرض ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ اللہ تعالی سے اعراض کا صدور ہو لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام فعل علی الحقیقۃ ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ اس کان کا فعل ہے جس سے سنا جا سکتا ہے۔

پس جب اللہ کا کلام مخلوق ہے تو قرآن بھی مخلوق ہی ہوا۔ کیونکہ وہ بھی اس کا کلام ہے۔ اللہ ہی نے اسے پیدا کیا۔ اور اسکا احداث کیا ہے۔ لیکن کس طرح؟ یہ نا ممکن ہے کہ خدا نے کلام اپنی ذات میں احداث کیا ہو کیونکہ وہ جب بولے گا تو گویا اس نے اپنی ذات میں آواز پیدا کی اور یہ آواز جسم ہے اور نہ عرض ہے۔ اس طرح ذات خدا وندی بھی حوادث قرار پائے گا۔ اور یہ بھی روا نہیں کہ اس نے کلام کو لا محل میں پیدا کیا ہو کیونکہ اجسام اور اعراض محل کے طالب ہوتے ہیں جہاں وہ قائم ہوں لہٰذا اس کے سوا کوئی صورت باقی نہیں رہتی کہ اس نے کلام کو کسی محل میں پیدا کیا ہے۔

غرض اسی اساس پر معتزلہ تعالیٰ کو متکلم مانتے ہیں لیکن کلام قدیم کے ساتھ نہیں بلکہ کلام حادث کے ساتھ جسے وہ حاجت کلام کے وقت پیدا کر لیتا ہے اور یہ کلام حادث اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ اس کی ذات علیہ سے خارج ہے جسے وہ کسی محل میں پیدا کرتا ہے اور اسی محل سے وہ سنا جاتا ہے۔

معتزلہ نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ دلائل عقلی سے خلق قرآن کا اثبات کیا ہو بلکہ اپنے قول اور حجت کی تائید و توثیق میں نقلی دلائل بھی پیش کئے ہیں۔ **انا جعلنہ قرانا عربیا لعلکم تعقلون۔ کذالک نقص علیک من انباء ماقد سبق بل ھو قرآن مجید فی لوح محفوظ ما یاتیھم من ذکر من ربھم محدث لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ**

ہم نے اس کو عربی زبان کا قرآن بنایا اس طرح ہم آپ سے واقعات گزشتہ کی خبریں بیان کرتے ہیں بلکہ وہ ایک باعظمت قرآن ہے جو لوح محفوظ میں ہے ان کے پاس ان کے رب کی طرف سے جو نصیحت تازہ آئی ہے جس میں غیرواقعی بات نہ اسکے آگے کی طرف سے آ سکتی ہے اور نہ اس کے پیچھے کی طرف سے۔

معتزلہ کا نظریہ رویت باری

معتزلہ اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار قیامت کے دن کسی طرح بھی ممکن نہیں البتہ اس مسئلے پر یہ آپس میں اختلاف رکھتے ہیں کہ آیا رویت قلب سے بھی ممکن ہے یا نہیں۔ معتزلہ کی اکثریت کا خیال ہے کہ ہم اللہ کو قلب سے دیکھ سکتے ہیں قلب سے دیکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ہم دل سے اس کے وجود کا علم رکھتے ہیں۔

رویت باری کے سلسلے میں جو اختلاف ہے وہ در اصل اس کی صفات ہی کی شاخ ہے معتزلہ اتنی شدت اور سختی کے ساتھ اس کے منکر اس لیے ہیں کہ رویت باری کے مان لینے سے خدا کے لیے تشبیہ و تجسیم لازم آتی ہے کیونکہ ان کا خیال ہے کہ رویت عبارت ہے ایک ایسی شعاع سے جو رائی اور مرئی کے مابین سبب اتصال ہے اور اس کا حصول بغیر جسم کے نہیں ہو سکتا۔ پس رویت ایک طرح کا ادراک ہے۔ جو علم سے ماوراء ہے اور اس کا تعلق صرف وجود ہی سے ہے یہی وجہ ہے کہ وہ اس کی نفی کرتے ہیں اور اسے قطعی نا ممکن کرتے ہیں اور اپنے قول کی حجت کے لیے قرآن سے یہ دلیل پیش کرتے ہیں**لا تدرکہ الابصار ہو یدرک الابصار وھو لطیف خبیر** یعنی خدا کو کسی کی نگاہ محیط نہیں ہو سکتی اور وہ سب نگاہوں کو محیط ہے اور وہ لطیف اور خبیر ہے۔ لیکن جن قرآنی آیات سے رویت کی تصدیق کا پہلو نکلتا ہے اس کو معتزلہ مجازی قرار دے کر اس کی اور طرح تاویل کرتے ہیں مثلاً" **وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرہ**۔ اس کی تاویل میں وہ کہتے ہیں کہ اس آیت کے معنی ہیں کہ قیامت کے دن لوگ اپنے رب کی نعمتوں کے منتظر ہوں گے۔ اسی طرح آیت اللہ نور السموات و الارض کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین اور آسمان کو منور کیا۔

مسئلہ جبر و قدر

معتزلہ انسانی افعال کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں افعال اختیاریہ اور افعال متولدہ' ہر وہ فعل جس کا مقصد و ارادہ نہ ہو اور وہ غیر ارادی طور پر واقع ہو جائے وہ فعل متولد ہے وہ فعل جس کا صدور مقصد و ارادہ کے ماتحت ہو اور اس کا ہر جز تجدد' عزم اور ارادے کا محتاج ہو حد تولد سے خارج اور حد اختیاری میں داخل ہے۔

معتزلہ کا اس پر اجماع ہے کہ انسان خود ہی اپنے افعال کا خالق اور مخترع ہے

اور اللہ تعالیٰ انسان کے افعال مکتسبہ میں کوئی دخل نہیں رکھتا اس کے معنی یہ ہوئے کہ معتزلہ کا نظریہ قدر یا اختیار سے میل کھاتا ہے۔ یعنی وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال میں آزاد ہے۔ البتہ معمر اور جاحظ کا مسلک ذرا دوسرا تھا یہ اس باب میں تمام معتزلہ سے متفق تھے کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد میں کوئی دخل نہیں رکھتا۔ لیکن کہتے تھے کہ یہ افعال نتیجہ ہیں فعل طبعی کا یعنی یہ افعال اضطراری ہیں جیسے آگ جلا دیتی ہے اور برف ٹھنڈا کر دیتا ہے۔ یہ جلانا اور ٹھنڈا کرنا اختیاری نہیں بلکہ اضطراری ہے ان افعال کو نسبت فاعل کی طرف بطور مجاز کے ہوتی ہے کیونکہ ان کا ظہور اسی سے ہوتا ہے اسکے ساتھ معتزلہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں یہ انسان میں جو قدرت صدور افعال ہے وہ خدا کی طرف سے ہیں۔

لیکن اس بات میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ یہ قدرت انسان کو اللہ تعالیٰ کب عطا کرتا ہے ان میں کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ یہ قدرت اللہ تعالیٰ ہر عمل کے وقت انسان میں پیدا کرتا ہے اس خیال کے مبلغ ابو الہذیل علاف اور الفوطی ہیں۔ لیکن کچھ لوگ کہتے ہیں کہ انسان چوں کہ حی ہے اور حیات و استطاعت ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزم ہیں اس لیے یہ قدرت انسان میں شروع سے ہی ہوتی ہے۔ اس خیال کے مبلغ نظام، اسواری، ثمامہ اور بشربن معمر ہیں۔ مختصر یہ کہ معتزلہ انسانی افعال میں قدر اور اختیار کے قائل ہیں اس لیے یہ "قدریہ" کہلاتے ہیں۔

معاد یا قیامت کا تصور

معتزلہ کے تصور معاد کے چار پہلو ہیں (1) تکلیف کی مصلحت۔ (2) اہل دوزخ۔ (3) اہل جنت۔ (4) اصول اصلح اور اصول لطف۔ تکلیف کی مصلحت سے ان کی مراد یہ ہے کہ انسان کو جو نیکی کا پابند بنایا جاتا ہے تو اس سے جو بنیادی مقصد یہ ہے کہ انھیں ثواب کی پیشکش کی جائے اور اس لحاظ سے قیامت یا معاد کا ہونا ضروری ہے تاکہ نیکو کار اور بدکار کے مابین ثواب و عذاب کے ذریعے تفریق کی جا سکے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ اہل دوزخ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں ڈالے جائیں گے کیونکہ ان کے لیے مناسب حال یہی ہے اگر وہ اس میں سے نکال لیے جائیں تو پھر وہی کام کریں گے جن سے روکے گئے تھے۔ اس طرح قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کو اسپر بھی قدرت نہیں ہو گا کہ اہل جنت کی نعمتوں میں کسی طرح کی زیادتی یا کمی کر سکے۔

معاد سے متعلق آخری پہلو "اصلح" اور "لطف" کا ہے معتزلہ کی اکثریت اصول اصلح کے قائل تھے یعنی معاد کا بنیادی مقصد اصلح حال ہے یعنی جو کچھ بھی کیا گیا ہے اس کے مناسب حال سزا یا جزا دیا جائے البتہ بشر بن معمر نے اس قول سے اختلاف کیا اور اصول لطف کی تبلیغ کرتا رہا اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ صاحب الطاف کثیر ہے اس کے الطاف کی حدود و حساب نہیں اگر وہ اپنے الطاف سے کفار کو نوازے تو وہ ایمان لے آئیں۔

Asharism

اشاعرہ

اشاعرہ اسلامی علم الکلام کا ایک مکتبہ فکر ہے جو ایک طرح سے معتزلہ کے رد عمل کے طور پر معرض وجود میں آیا۔ معتزلہ نے جس شدت کے ساتھ مذہبی عقائد کو فلسفہ سے جوڑنے کی کوشش کی اور اس سلسلے میں جس انتہا پسندی کا مظاہرہ کیا اس کا رد عمل ہونا ضروری تھا۔ لہٰذا یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ اشاعرہ معتزلہ کی اسی فکری انتہا پسندی کا شاخسانہ ہے

اشاعرہ فرقہ کا بانی ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری ہے جو 260ھ میں بصرے میں پیدا ہوئے اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کی نویں پشت میں تھے ایک روایت میں ان کا شجرو نسب یوں بیان کیا گیا ہے۔ علی بن اسماعیل بن اسحاق بن صالح بن اسماعیل بن عبداللہ بن موسیٰ بن ابی بردہ۔ وہ بصرہ کے مشہور معتزلی محمد بن عبدالوہاب جبائی کے شاگرد تھے۔ چالیس برس تک معتزلی رہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ معتزلہ کے طریقے کو نہ چھوڑتے تو یقیناً" جبائی کے جانشین ہوتے۔ اشعری کے تبدیلی عقائد کو زمانہ 300ھ بتایا جاتا ہے۔

الاشعری کے تبدیلی عقائد کی جو داستان بیان کی جاتی ہے اس کی تفصیلات میں کئی اختلاف نظر آتے ہیں مشہور روایت یہ ہے کہ وہ خواب میں رمضان المبارک کے مہینے میں آنحضرت کی زیارت سے تین مرتبہ مشرف ہوئے۔ آپؐ نے انہیں حکم دیا کہ صحیح سنت کی پیروی کریں انہیں یقین ہو گیا کہ یہ خواب سچا ہے اور چونکہ اہل سنت عقلی دلائل کو ناپسند کرتے تھے اس لیے انہوں نے بھی اسے چھوڑ دیا۔ تاہم تیسرے خواب میں انہیں حکم ملا کہ وہ صحیح سنت پر قائم رہیں مگر کلام کو نہ چھوڑیں اس روایت کی حقیقت اور اصلیت کچھ بھی ہو بہر حال الاشعری کے موقف کا یہ ایک نہایت مختصر لیکن مکمل خاکہ ہے کہ انہوں نے معتزلہ کے اعتقادی نظریات کو خیر باد کہا اور اسکے مخالفین مثلاً" امام احمد بن حنبل کا مسلک اختیار کیا جن کا پیرو وہ اپنے آپ کو علی الاعلان کہتے تھے اسکے ساتھ ہی اپنے ان نئے عقائد کا اسی قسم کے عقلی دلائل و براہین سے ثبوت بہم پہنچایا جن سے معتزلہ کام لیتے تھے۔

اپنی تبدیلی عقائد کا اعلان اس نے بصرہ کی جامع مسجد میں کیا انہوں نے لوگوں کو مخاطب کر کے کہا۔ " جو شخص مجھ سے واقف ہے وہ یہ جانتا ہے کہ میں کون ہوں اور

جو مجھ سے واقف نہیں تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ میں ابو الحسن اشعری ہوں اور یہ کہ میرا عقیدہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے۔انسان کی آنکھیں خدا کو نہیں دیکھ سکتیں اور یہ کہ انسان اپنے افعال کا خالق ہے۔ دیکھو! میں اس بات پر نادم ہوں اور معتزلیوں کو جھوٹا ثابت کرنے اور ان کی خباثت کو منظر عام پر لانے کا عہد کرتا ہوں"

اس واقعے کے بعد اس نے ایک نئے مکتب فکر کی بنیاد رکھی۔ جس سے منسلک لوگ اشاعرہ کے نام سے مشہور ہوئے۔ اشعری نے دو محاذوں پر جنگ لڑی۔ ایک طرف معتزلہ کے عقائد و نظریات کے مقابلے میں قرآن اور احادیث میں بیان کردہ عقیدوں کی مدافعت کی اور انکی ردمیں کتاب الشرح و التفسیر لکھی۔ تو دوسری طرف روایت پرستوں کے اس نقطہ نظر کی مخالفت کی کہ مذہبی معاملات میں عقل کو بالکل ہی استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ ۔ ان کی رد میں بھی اس نے ایک کتاب استحسان الخوض لکھی جس میں فکر و تدبر کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ اس لحاظ سے معتزلہ کی طرح اشاعرہ کو بھی ظاہر پسند علماء کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اشعری نے اپنے عقائد کو اجاگر کرنے کے سلسلے میں کافی کتابیں لکھیں ایک روایت کے مطابق انہوں نے 88 کتابیں لکھیں لیکن مشہور مصنف ابو المعالی بن عبد الملک نے ان کی تعداد کم و بیش 300 بتائی ہے جس میں مبالغہ کا شائبہ نظر آتا ہے۔

الاشعری کی شافعیوں میں بڑی قدر و منزلت تھی اور سینکڑوں ہزاروں علما ان کے شاگرد ہو گئے۔ ان میں سے مشہور بزرگوں کے نام یہ ہیں الباقلانی ابوبکر محمد بن الحسن ابن فورک، الاسفرائینی، عبد القاہر بن طاہر البغدادی ، السمنانی امام الحرمین الجوینی، ابو حامد محمد الغزالی، محمد بن تومرت، الایجی، الجرجانی ان کے تمام شاگرد ان سے بھی زیادہ مشہور اور نامور ہوئے ان لوگوں کی عظمت اقتدار کی وجہ سے امام الاشعری کی تصنیفات تمام دنیا میں پھیل گئیں۔

بانی فرقہ کی وفات کے بعد کی نصف صدی میں اشاعرہ کے جو عقائد تھے ان کے بارے میں تقریباً کچھ بھی معلوم نہیں الباقلانی المتوفی 403ھ پہلا شخص ہے جس کی تصنیف موجود ہے اور یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اس زمانے تک اشاعرہ معتزلہ کے بعض نظریات کام میں لانے لگے تھے۔

پانچویں صدی ہجری کے وسط کے قریب اشاعرہ کے طریقہ کار میں کچھ تغیر رونما

ہوئے۔ ابن خلدون نے الغزالی کو جدید اشاعرہ میں پہلا کہا ہے اور اس کی وجہ بلا شک و شبہ یہ نظر آتی ہے کہ وہ ارسطو کے قیاس کے پر جوش حامی تھے۔ الغزالی وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے ابن سینا اور دیگر فلاسفہ کی تعلیمات کا بغور مطالعہ کیا اور ان پر خود انہیں کے میدان میں تباہ کن حملہ کر سکے۔ اس کے بعد سے فلاسفہ کا ذکر بہت کم سننے میں آتا ہے۔ لیکن اس وقت سے اوسطاً" ارسطالیسی منطق اور نوفلاطونی مابعد الطبیعیات کا بہت سا حصہ اشاعرہ کی تعلیمات کا جز بن گیا بہت بلد یہ تعلیمات نری فلسفیانہ بحثوں کا مجموعہ بن کر رہ گئیں جس سے کوئی کار آمد نتیجہ بر آمد نہیں ہوا۔ کبھی ایسا بھی ہوا کہ ایسی آراء اختیار کر لی گئیں جن کا عقائد راسخہ میں شمار مشتبہ تھا رفتہ رفتہ مقدمات فلسفہ کو تصانیف میں زیادہ جگہ دی جانے لگی اور خالص دینی عقائد کی طرف توجہ کم ہو گئی بالخصوص الایجی اور اس کے شارح الجرجانی کے یہاں اور بلاشبہ یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ آخر کار اشاعرہ کا دبستان فلسفے کے شعلوں میں جل کر خاکستر ہو گیا۔

اشاعرہ کے افکار — Fundamental Ideas in Asharism

(الف) ذات و صفات :- یہ مسئلہ علم الکلام کے حوالہ سے کافی معرکہ الارا مبحث رہا ہے اشاعرہ کے وقت مسلم علم الکلام میں اس بحث سے متعلق دو نقطہ نظر عام تھے ایک تو روایت پرست علماء کا جو کہ خدا کے وجود کو قرآن کے حوالہ سے تشبیہی قرار دیتے تھے اور دوسرا معتزلہ کا جن کی نظر میں خدا کا صحیح تصور تنزیہی ہے چونکہ تشبیہ سے تجسیم کا امکان ہوتا ہے۔ اشاعرہ نے اپنے طور پر ان دو نقطہ نظر سے ہٹ کر ایک نظریہ پیش کیا جسے بلا کیف و لا تشبیہ کہا جاتا ہے۔ اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ میں تمام صفات واقعتاً" موجود ہیں لیکن ان کے متعلق سوال اٹھانا کہ وہ کیوں اور کیسے ہیں جائز نہیں۔ ان صفات کو مخلوق کے حوالہ سے سمجھا نہیں جا سکتا مخلوق کی صفات درجے ہی کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوعیت کے لحاظ سے بھی مختلف ہیں۔

اشاعرہ کا دعویٰ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات میں شامل نہیں ہیں کیونکہ اس سے بالآخر صفات کا انکار لازم آتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی سادہ اور غیر مرکب نوعیت پر حرف آتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات ہیں تو اسے مختلف صفات کے حوالے سے بیان کرنا' جیسا کہ قرآن میں موجود ہے اس

کی ذات کو ذات ہی کے حوالے سے بیان کرنے کے مترادف ہو گا۔ جو ایک سعی لا حاصل ہو گی۔ اور اگر ہم اس کی سادہ اور غیر مرکب نوعیت برقرار رکھنا چاہیں تو اس کا لازمی منطقی نتیجہ یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ کی مختلف صفات مثلاً" رحمان' رحیم' جبار' قہار' اپنے مفہوم کے اعتبار سے یکساں ہو جائیں گے۔ اور یہ بات قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ اس سے غلط مبحث اور فکری الجھنیں پیدا ہوں گی۔ اللہ کی صفات اس کی ذات سے یکسر جدا بھی قرار نہیں دی جا سکتیں اس سے تعدد اور شرک لازم آئے گا۔ چنانچہ اشاعرہ نے اس عقیدے کا اظہار کیا کہ صفات نہ تو اللہ کی ذات میں شامل ہیں نہ اس سے خارج ہیں تو ان کی صحیح صورت حال کیا ہے؟ اشاعرہ کے نزدیک اس کا تعین کرنا انسانی سوچ کے بس کی بات ہی نہیں۔

(ب) خلق قرآن اس ضمن میں اشاعرہ نے یہ تسلیم کیا کہ قرآن غیر مخلوق اور قدیم ہے ان کے نزدیک کلام دراصل اللہ کی ایک صفت ہے۔ قرآن اللہ کا کلام ہے لہٰذا قرآن اللہ کی دیگر صفات کی مانند ازلی اور قدیم ہے۔ انہوں نے اپنے اس دعوی کے ثبوت میں یوں دلیل دی۔ اول یہ کہ جب اللہ کسی شے کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو لفظ کن کہتا ہے اور وہ شے پیدا ہو جاتی ہے اگر قرآن نے بھی اللہ کی تخلیق کردہ ہے تو اللہ نے اسے بھی لفظ "کن" سے پیدا کیا ہو گا اور یوں قرآن بھی اللہ کے الفاظ پر مشتمل ہے یہ صورت مضحکہ خیز ہو گی کہ اللہ کے لفظ نے ہی اللہ کے الفاظ کو پیدا کیا۔ جو منطقی اعتبار سے ناقابل تسلیم ہے۔ دوم یہ کہ اگر اللہ کی صفت کلام ازلی نہ ہوتی تو اس کے لیے کسی ایسی صفت سے متصف ہونا لازمی قرار پاتا جو کلام کے برعکس ہے مثلاً" خاموشی' گونگا پن وغیرہ اور اگر وہ ان صفات سے متصف ہوتا تو یہ صفات ازلی ہوتیں۔ ان میں تبدیلی ممکن نہ ہوتی اور اللہ کبھی کلام نہ کر سکتا۔ اب چونکہ یہ بات حقیقت کے خلاف ہے اس لیے لازمی طور پر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اللہ ازلی اور ابدی طور پر صاحب کلام ہے اور قرآن غیر مخلوق ہے۔

اشعری نے کلام نفسی اور کلام لفظی کے اختلاف پر بھی تفصیلی بحث کی ہے اور کہا ہے کہ وہ تصورات اور خیالات جو اپنے اظہار سے قبل کسی شخص کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں اس شخص کا کلام نفسی ہیں۔ جب ان تصورات کو الفاظ و جملہ کی محسوس صورت دے دی جاتی ہے تو وہ کلام لفظی بن جاتے ہیں اشعری کے نزدیک

یہی امتیاز اللہ کے کلام میں بھی روا رکھا جا سکتا ہے۔ "کلام اللہ" کی اصطلاح جو قرآن نے اپنے لیے استعمال کی ہے یہ دراصل اس کا کلام نفسی ہے وہ قرآن جسے پڑھا جاتا ہے اور لکھا جا سکتا ہے۔ یقیناً" کسی ایک خاص وقت میں پیدا کیا گیا۔ اس کی زبان وہی ہے جو اس وقت رائج تھی۔ جب یہ بظاہر پیغمبرؐ پر نازل ہونا شروع ہوا۔ یہ ایک ہی دین ہے جو ہر پیغمبر کے لیے مختلف زبانوں اور جدا جدا اسالیب میں نازل ہوا۔ یہ اللہ کا کلام نفسی ہے جبکہ تمام مقدس الہامی کتابیں جن میں مختلف شریعتیں بیان کی گئی ہیں اللہ کا کلام لفظی ہیں تاریخ کے مختلف ادوار میں ضرورت کے مطابق ان سب کا ظہور ہوا۔

(ج) رویت باری معتزلہ نے اس بات سے انکار کیا کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھا جا سکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک دیکھنے کے لیے کچھ لوازمات اور شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔ اشاعرہ نے اس استدلال کے جواب میں یہ نقطہ نظر پیش کیا کہ یہ تمام لوازمات اور شرائط مخلوق کی حد تک تو درست ہیں لیکن اللہ تعالیٰ پر ان کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ وہ اس بات پر قادر ہے کہ انسان میں اتنی قابلیت پیدا کر دے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے دیدار سے فیضیاب ہو سکے۔ اشعری جن دلائل سے دیدار خداوندی کو ثابت کرتے تھے وہ یہ ہیں اول یہ کہ اللہ ہمیں ہر وہ چیز دکھا سکتا ہے جو موجود ہے۔ اللہ موجود ہے لہٰذا وہ ہمیں اپنا آپ دکھا سکتا ہے دوم یہ کہ انسان کی سب سے بڑی آرزو جو فطری طور پر اس میں ودیعت کی گئی ہے یہ ہے کہ وہ اللہ کا دیدار حاصل کرے اگر وہ اس کا اہل ہی نہیں تو اس کی یہ آرزو بے معنی ہو کے رہ جائے گا۔ سوم یہ کہ اللہ ہر شے کو دیکھتا ہے۔ لہٰذا وہ اپنے آپ کو بھی دیکھتا ہے۔ اب اگر وہ اپنے آپ کو دیکھتا ہے تو وہ ہمیں بھی اپنا آپ دکھا سکتا ہے۔ چہارم یہ کہ جنت میں مسرت کی معراج اور زندگی کا کمال حاصل ہو گا۔ اللہ کا دیدار عظیم ترین نعمت اور مسرت ہے اس لیے جنت میں مومنین کو اللہ کا دیدار ضرور ہو گا۔

(د) آزادی ارادہ معتزلہ نے کہا تھا کہ انسان اپنے ہر ارادی فعل کا خالق ہے۔ اشاعرہ نے اس نقطہ نظر کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ انسان کسی شے کو تخلیق کرنے کا اہل نہیں خالق صرف اللہ کی ذات ہے۔ انسان محض اعمال کا اکتساب کرتا ہے۔ یوں اشاعرہ نے تخلیق اور اکتساب کے مابین امتیاز ظاہر کر کے انسانی اختیار کے

حدود کا تعین کیا۔ ان کا خیال تھا کہ انسان کی قوت عطائی ہے اور عطائی قوت کسی شے کی تخلیق نہیں کر سکتی۔ تخلیق کے لیے ذاتی قوت کا موجود ہونا ضروری ہے۔ جو صرف اللہ کو حاصل ہے اللہ کا عمل تخلیق دو طرح سے ہوتا ہے بلا واسطہ اور بالواسطہ۔ اعمال انسانی کو اللہ کی بالواسطہ تخلیق کہا جا سکتا ہے اللہ انسان کے اندر قدرت، قابلیت، قوت انتخاب اور ارادہ تخلیق کرتا ہے اور ان تمام عطائی صفات سے متصف ہو کر انسان مختلف راستوں میں سے کسی ایک راستے کا انتخاب کرتا ہے اس کے اس انتخاب اور ارادے کے نتیجے کے طور پر جو عمل رونما ہوتا ہے وہ بھی اللہ تعالی کی تخلیق ہوتا ہے۔ ارادے اور عمل کی یہ مطابقت کسی پہلے سے طے شدہ پروگرام کا نتیجہ نہیں ہوتی بلکہ اس موقع پر پیدا ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر انسان قلم کے ساتھ کچھ تحریر کرتا ہے اس فعل کی تکمیل کے لیے اس کے ذہن میں لکھنے کے ارادے کی تخلیق کرتا ہے اس کے ساتھ ہی اسے لکھنے کی توفیق مرحمت فرماتا ہے اور یوں ہاتھ کی جنبش سے صفحہ قرطاس پر کچھ حروف نمودار ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ جن کی تخلیق اللہ کرتا ہے۔ ان تمام مراحل میں سے صرف ایک مرحلہ ایسا ہے جو انسان سے منسوب کیا جا سکتا ہے اور وہ ہے متبادل راستوں سے کسی ایک راستے کا چناؤ کا مرحلہ۔ اس کی بناء پر اسے لکھنے کا ذمہ دار گردانا جائے گا۔ گویا اشاعرہ کا نظریہ آزادی ارادہ، شعور آزادی ارادہ تک محدود ہے۔

اخوان الصفا Ikhwan alsafa

دسویں صدی عیسوی یا چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں بصرہ اور بغداد کے کچھ ہم خیال فلسفیوں اور سائنسدانوں نے باہم مل کر ایک خفیہ تنظیم بنائی جسے اخوان الصفا کہتے ہیں لیکن یہ اپنے آپ کو اخوان الصفاء الخلان الوفا و اھل التوحید و ابن المجد کہتے تھے۔ اس تنظیم کے تحت فلسفے، مذہب اور سائنس کے مختلف موضوعات پر مضامین پڑھے جاتے تھے۔ اس تنظیم کا مقصد یہ تھا کہ نظریاتی کشمکش اور مذہبی فرقہ واریت کی فضا میں سچائی کی جستجو کی جائے اور مختلف تعصبات سے بالاتر ہو کر صحیح الخیال لوگوں میں ربط و محبت کی روش عام کی جائے تاکہ راہ نجات کے حصول میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کیا جا سکے۔

اس انجمن کے منشور کے الفاظ یہ تھے۔

ان الشریعتہ الاسلامیہ قد تنجبست بالجھالات و اختلطت بالضلالات ولاسبیل الی غسلھا و تطھیر ھا الا بالفسلفتہ لانھا حاویتہ للحکمتہ الاعتقادیہ و المصلحتہ الا جتھادیہ و انہ متی انتظمت الفلسفتہ الیونا نیہ والشریعتہ المحمدیہ فقد حصل الکمال: یعنی اسلامی شریعت جہالتوں اور گمراہیوں کی آمیزش سے خراب ہو گئی ہے اس کو صرف فلسفہ کے ذریعہ دھویا اور پاک کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ فلسفہ اعتقادی علوم و حکمت اور اجتہادی مصلحتوں پر حاوی ہے۔ اب صرف فلسفہ یونان اور شریعت محمدی کے امتزاج سے کمال مطلوب حاصل ہو سکتا ہے۔

اخوان الصفاء کا عقیدہ یہ تھا کہ فلسفیانہ بحث کے نتیجے کے طور پر روح پاک اور منزہ ہو جاتی ہے۔ ظاہری علما کے نقطہ کے برعکس انہوں نے اسلام کی ایک ایسی تعبیر پیش کرنا چاہی جو فلسفہ اور سائنس کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو۔ ان کا جھکاؤ شیعیت اور اعتزال کی جانب تھا۔ ان کے مختلف مضامین ترپن (53) رسائل کی شکل میں مدون ہوئے۔ جنہیں رسائل اخوان الصفاء کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان رسائل کی حیثیت انسائیکلو پیڈیا کی سی تھی۔ ان میں فلسفے اور سائنس کے متنوع موضوعات پر عالمانہ اور محققانہ معلومات یکجا کر دی گئیں۔ ان مضامین کے لکھنے والوں کے نام صیغہ راز میں رکھے گئے لیکن جب 373ھ میں ابو حیان جو کہ اس انجمن کا راز داں تھا، سے پوچھا گیا تو انہوں نے اخوان الصفاء کے پانچ بڑے نام بتا دیے جو کہ یہ ہیں 1- ابو

سلیمان محمد بن معشر البستی المقدسی 2- ابو الحسن علی بن ہارون الزنجانی' 3- ابو احمد محمد المہرجانی' 4- العوفی 5- زید بن رفاعہ۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے وہ حکومت وقت یا عوام الناس سے خائف ہو کر اپنی سرگرمیوں کو مخفی رکھنا قرین مصلحت تصور کرتے تھے اور اپنے حلقے میں صرف انہی لوگوں کو شامل کرتے تھے جن پر انہیں مکمل اعتماد ہوتا تھا۔ وہ انفرادی طور پر مختلف ذہین افراد سے ربط قائم کرتے اور وقتاً" فوقتاً" مختلف جگہوں پر اپنے خفیہ اجلاس منعقد کیا کرتے تھے۔ بالخصوص نوجوان طبقے کو اپنی تعلیمات کی جانب راغب کرنے کی سعی کرتے تھے اس لیے کہ ان کے نزدیک سن رسیدہ لوگ بڑے کٹر اور ناقابل اصلاح ہوتے ہیں۔

اخوان الصفاء اگرچہ مسلمان تھے لیکن اسلام کے روایتی تصور سے اختلاف رکھتے تھے اس بارے میں ان کے نظریات منفرد نوعیت کے تھے۔ بظاہر ان کا کوئی سیاسی پروگرام نہیں تھا اور وہ محض فلسفیانہ مباحث اور نظری پہلوؤں میں دلچسپی رکھتے تھے لیکن ان میں سے بعض خلفائے بنو عباس کے خلاف نفرت کے بیج بونا اپنا شعار بنا لیا تھا وہ بالواسطہ طور پر سیاست میں شریک ہونے کے علاوہ براہ راست بھی ایسے اقدامات کرنے لگے جو بالآخر ان کے عزائم و مقاصد کو بے نقاب کرنے کا باعث ہوئے۔

اخوان الصفاء کی تحریک قدیم یونانی مفکر فیثا غورث Pythagoras کے پیروکاروں کی تحریک سے خاصی مماثلت رکھتی تھی۔ انہی کی طرح وہ اعداد اور ان کی خاصیتوں سے گہری دلچسپی رکھتے تھے اور دنیا بھر کے فلسفوں سے آگاہ تھے۔ بالخصوص یونانی' مسیحی' مجوسی اور آریائی افکار میں انہیں دسترس حاصل تھی۔ اپنے عہد کے تمام علوم پر بھی ان کی نگاہ گہری تھی۔ ان کے نظریات کے بارے میں جملہ معلومات کا ماخذ ابو حیان التوحیدی کی تصانیف ہیں۔

اخوان الصفاء نے علوم کی تین بڑی اقسام بیان کی ہیں۔ ریاضی طبیعات اور مابعد الطبیعیات۔ ریاضی میں وہ علم الاعداد' جومیٹری' فلکیات جغرافیہ موسیقی نظری اور عملی فنون' اخلاقیات اور منطق کو شامل کرتے تھے۔ طبیعیات میں مادہ' صورت' حرکت' زمان' مکان' آسمان' تخلیق Generation' فساد corruption' معدنیات' جوہر فطرت' نباتات' حیوانات' انسانی اجسام' جواہر' موت و حیات' عالم اصغر' Microcosm'

مسرت' الم اور زبان کو شمار کرتے تھے اور مابعد الطبیعیات میں نفسیات' عقلیات' وجود' عالم اکبر Macrocosm ذہن محبت' قیامت' تعلیل' دوستی' عقیدہ' مقدس قانون' نبوت' دعوت الی اللہ' سیاست' کائنات' اور سحر کو شامل کرتے تھے۔

اخوان الصفاء کے افکار
The Fundamental thought of The Ikhwan al - Safa

(الف) نظریہ علم Theoy of Knowledge or Epistemdogy نظریہ

علم کے بارے میں اخوان الصفاء ارسطو کے پیرو کار تھے۔ ان کے نزدیک علم کا مقصد روح کی بالیدگی ہے جو ٹھوس سے مجرد اور حسی سے روحانی حقائق کی جانب ترقی کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ مادی اشیاء کا حسی تجربہ اعضائے حواس کے توسط سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لیکن منطق کے مجرد قوانین اور ریاضی کے مسلمات وجدانی طور پر دریافت ہوتے ہیں۔ کیونکہ روح اپنی ماہیت اور فطرت کے لحاظ سے جسم سے الگ ہے۔ ان کا خیال تھا کہ روح مادی دنیا میں آنے سے پہلے عالم عقل میں موجود ہوتی ہے۔ اس لیے منطقی قوانین کی فوراً" بازیافت کرلیتی ہے۔ یوں صحیح علم پیدائشی طور پر خرد کے اندر موجود ہوتا ہے۔ معلم محض اسے اجاگر کر دیتا ہے۔ یہاں افلاطون کے نظریہ علم کی پرچھائیاں واضح طور پر دکھائی دیتی ہیں اخوان الصفاء کے نزدیک حصول علم و حکمت کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ انسان اپنے روحانی رہنما سے حقائق کی معرفت حاصل کرے یہ روحانی رہنما اپنے ائما سے علم حاصل کرتے ہیں جن کا سلسلہ کئی واسطوں سے گذر کر آنحضرت کی ذات والا صفات تک جا پہنچتا ہے آنحضرت کو یہ علم براہ راست اللہ سے حاصل ہوا تھا۔ اخوان الصفاء کا نظریہ یہ تھا کہ روح کی مکمل پاکیزگی کے لیے ضروری ہے کہ ریاضی اور منطق کے قوانین کے فہم میں سخت مجاہدہ کیا جائے۔

Metaphysics
(ب) مابعد الطبیعیات

اخوان الصفاء کے مابعد الطبیعیاتی نظریات میں فلاطینوس Platonus کے خیالات کا عکس دکھائی دیتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اللہ کی ذات فکر انسانی سے وراء الوراء ہے وہ احاطہ علم میں آ ہی نہیں سکتی۔ عام آدمی اس کا کوئی تصور کوئی خاکہ اپنے ذہن میں قائم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس کے تجربے میں حسی پہلو لازمی طور پر موجود

ہوتا ہے۔ اور یہ پہلو اللہ میں نہیں پایا جاتا۔ البتہ ایک مفکر نے اپنے تصور کی بناء پر حسی لازمے سے نجات حاصل کر کے اس کی معرفت کے ضمن میں اپنے آپ کو عوام الناس سے بہتر مقام پر فائز کر سکتا ہے۔

نو فلاطونیت کے نظریہ صدور Emanation سے متاثر ہو کر اخوان الصفاء نے تخلیق کائنات کے بارے میں یہ نظریہ پیش کیا کہ تمام مخلوقات اللہ سے ماخوذ ہیں۔ اوران میں درجہ بندی پائی جاتی ہے۔ کچھ اشیاء براہ راست اللہ سے ماخوذ ہیں' اور کچھ مختلف واسطوں کے ساتھ۔ یوں اخوان الصفاء نے نظریہ ازلیت کائنات اور روایتی مذہب کے نظریہ تخلیق کے مابین ایک توازن پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس معاملے میں انہوں نے نئے نظریات وضع کرنے کی بجائے نوفلاطونی فکر ہی کی تشریح پر اکتفا کیا۔ اور انہی کے نظریات کی مطابقت میں واضح کیا کہ کس طرح عمل تخلیق مختلف مرحلوں میں سے ہو کر جاری رہتا ہے اور یہ کہ ان تمام مرحلوں میں کیا ربط موجود ہے۔ ہر چیز اللہ سے شروع ہوتی ہے۔ اور پھر وہیں آ کر ختم ہوتی ہے۔ صورت و مادہ کے بارے میں وہ ارسطو سے اتفاق رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک ہر شے صورت و مادہ کے امتزاج سے معرض وجود میں آتی ہے۔ ان دونوں اجزاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا خیال تھا کہ زمان حقیقی نہیں ہے۔ زمان کے مقابلے میں مکان زیادہ معروضی ہے کیونکہ اس کا تعلق اجسام سے ہے۔ زمان کا الگ وجود نہیں ہوتا۔ اس کا ادراک محض اشیاء کی حرکت کے حوالے سے ہی کیا جا سکتا ہے۔

اخوان الصفاء کا نظریہ تعلیل ارسطو ہی کے پیش کردہ نظریہ علل اربعہ کے مطابق ہے ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ علت العلل ہے اور جب تک معلول برقرار رہتا ہے یہ علتیں کار فرما رہتی ہیں۔ اسی طرح ان کا تصور عدد فیثا غورثیوں کا رہین منت ہے وہ زندگی اور حیات بعد الموت کے بارے میں بھی فیثا غورثیوں کے تصوفانہ خیالات سے متاثر تھے۔ انھیں کی طرح وہ ازدواجی زندگی پر مجرد رہنے کو ترجیح دیتے تھے۔

اخلاقیات

Ethics

اخوان الصفاء نے روحانی ترقی اور پاکیزگی کے حصول کے لیے اخلاقی اصولوں کی پاسداری پر بہت زیادہ زور دیا۔ ان کا خیال تھا کہ اخلاق کا معیار یہ ہے کہ اعمال عقلی

تقاضوں کے مطابق ہوں۔ جو بات طبع سلیم پر گراں گزرے وہ ان کے نزدیک غیر اخلاقی ہے۔ جن افعال میں تدبر کی جھلک واضح ہو وہ اس قابل ہوتے ہیں کہ انہیں قابل تعریف سمجھا جائے۔ اس کے برعکس جن افعال کی اٹھان غیر عقلی محرکات کی بنا پر ہو۔ ہر اعتبار سے قابل مذمت ہیں۔ گویا ان کے نقطہ نظر کے مطابق خیر اور شر کا پیمانہ عقل ہے۔ اس معیار پر پورا اترنے والا عمل اخلاقی نوعیت کا حامل ہے۔ اس لحاظ سے ان کے اخلاقی نظریات جرمن فلسفی کانٹ Kant کے نظریات سے مشابہ ہیں وہ بھی کانٹ کی طرح اس خیال کے حامی تھے کہ اخلاقی اصولوں میں لچک کی کوئی گنجائش موجود نہیں۔ نیکی بجائے خود اس قابل ہے کہ اسے صرف اسی کی خاطر چاہا اور حاصل کیا جائے۔ اس کا حصول کسی مفاد یا صلے سے مشروط نہیں ہونے دینا چاہیے۔

اخوان الصفاء کا خیال تھا کہ سیرت کے کچھ پہلو وہبی اور خدا داد ہیں۔ جبکہ کچھ پہلو اکتسابی ہوتے ہیں۔ وہبی پہلو کا آغاز شکم مادر ہی سے ہوتا ہے اور مختلف سیاروں کی گردش کے زیر اثر بتدریج پروان چڑھتا ہے۔ اس سے انسان اس قابل ہو جاتا ہے کہ وہ کسی شعور و ارادہ کے بغیر مختلف امور سرانجام دے سکے۔ ان کے نزدیک تمام لوگ بنیادی طور پر نیک سیرت پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن ایک جگہ یہ بھی کہا ہے کہ بدی کے پہلو انسان میں کسی نہ کسی طرح پیدائشی طور پر موجود ہیں۔ اور مذہب کا ظہور اسی لیے ہوا کہ وہ انسان کی بری سرشت میں ممکن حد تک اصلاح کرے پیدائش کے بعد انسان نیکی کا اکتساب کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اور تا دم مرگ کرتا رہتا ہے۔ یوں انسان کے اندر نیکی اور بدی کے فطری میلانات موجود ہوتے ہیں۔ تعلیم و تہذیب سے اس کے اخلاق میں شائستگی پیدا کی جا سکتی ہے۔ اخوان الصفاء کے نقطہ نظر کے مطابق خیر یہ ہے کہ انسان وہ عمل کرے جو اسے کرنا چاہیے۔ اس وقت کرے جس وقت اس کا کرنا نہایت مناسب ہو۔ اس کا مقام پر کرے جہاں اس کا کیا جانا موزوں ہو۔ اور اس مقصد کے حصول کے لیے کرے جو اس کے شایان شان ہو۔ انسان کامل وہ ہے جو خیر کا بدرجہ اتم حصول کرے۔ البتہ عوام کے لیے خیر وہ ہے جو مذہب کی تعلیمات کے مطابق ہو۔ اور شر وہ ہے جو ان کے مطابق نہ ہو۔ ان کا خیال تھا کہ سیرت کی تشکیل میں ماحول اہم کردار ادا کرتا ہے۔ والدین اساتذہ احباب ملک کے جغرافیائی حالات اور

تمدنی صورت حال ایسے موثرات ہیں جو کسی شخص کی سیرت پر گہرے نقوش ثبت کرتے ہیں۔

باب چہارم

تصوف MYSTICISM

معنی اور تعریفات Its Meaning & definitions

تصوف کے معنی   عام طور پر صوفی کے لفظ کو صوف (پشمینہ) سے مشتق خیال کیا جاتا ہے۔ ابن خلدون کا یہی قیاس ہے۔ عربی لغت کی رو سے "تصوف" کے معنی ہیں اس نے لباس صوف پہنا جیسے "تقمص" کے معنی ہیں اس نے قمیض پہنی۔ ابتداء میں صوفیہ کو ان کی صوف پوشی کی وجہ سے صوفی کہنے لگے۔ یہ وجہ کسی حد تک ٹھیک معلوم ہوتی ہے لیکن صوفیہ صوف پوشی ہی سے مخصوص و مختص نہیں اور نہ صرف صوف پوشی ہی اہل معرفت کی پہچان ہو سکتی ہے۔ حضرت علی ہجویری نے اسی نقطہ نظر کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ الصفاء من اللہ تعالیٰ انعام و اکرام و الصوف لباس الانعام یعنی معرفت اور صفا قلبی خدا کی طرف سے ایک انعام ہے جبکہ صوف چوپاؤں کا لباس ہے۔

بعض لفظ صوفی کو "صفا" سے مشتق خیال کرتے ہیں یعنی صوفی وہ ہے جس کو حق تعالیٰ نے صفائی قلب سے زینت بخشی ہے اور قلب کی صفائی اور اصلاح سے ظاہر ہے کہ سارے جسد کی اصلاح ہو جاتی ہے اور تمام اعمال درست ہو جاتے ہیں۔ معرفت الٰہی کا انکشاف صفائی باطن ہی پر منحصر ہے اس کے معنی تو صحیح ہیں لیکن لغوی اعتبار سے یہ درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ صفا سے جو لفظ مشتق ہو گا وہ صحیح لغت کی رو سے صفوی ہو گا نہ کہ صوفی۔

بعض نے صوفی کو صفہ مسجد نبوی کی طرف منسوب کیا ہے۔ حضور اکرمؐ کے زمانہ میں بعض صحابہ نے جن کی تعداد ستر بتائی جاتی ہے۔ انہوں نے دنیاوی تعلقات کو ترک کر دیا تھا اور فقر الی اللہ اختیار کر لیا تھا۔ وہ صرف ایک کپڑے میں زندگی بسر کرتے تھے۔ ان میں سے بعض کا کپڑا تو گھٹنوں تک رہتا تھا اور بعض کے ہاں اس سے بھی کم تھا۔ ان کے پاس کبھی دو کپڑے نہیں رہے اور نہ انہیں کبھی دو قسم کی غذائیں میسر ہوئیں ان کو اہل صفہ کہتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے صفہ مسجد نبوی کو اپنا قیام گاہ بنا لیا تھا۔ صوفیہ کو بھی انہیں اوصاف کی بناء پر اہل صفہ کی طرف منسوب کیا

جاتا ہے۔ یہ رائے ممکن ہے درست ہو لیکن لغوی اعتبار سے صفہ کی صرف نسبت سے صفی کا لفظ بنتا ہے نہ کہ صوفی کا

ایک اور تحقیق یہ پیش کی جاتی ہے کہ صوفی کا لفظ صوفیاء sophia سے مشتق ہے جو ایک یونانی کلمہ ہے اور جس کے معنی حکمت الٰہی کے ہیں صوفی وہ حکیم ہے جو حکمت الٰہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کے حصول میں کوشاں صوفی کو غایت حقیقت الحقائق ultimate Realily کا جاننا ہوتی ہے اور صوفیائے کرام نے اس علم کو اظہار اس وقت تک نہیں کہا اور خود کو اس صفت سے متصف نہیں کیا جب تک یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں نہیں ہوا اور فلسفہ کا لفظ اس زبان میں داخل نہیں ہوا۔

امام قشیری کی تحقیق کی رو سے لفظ صوفی دو سو ہجری کے کچھ پہلے مشہور ہوا رسول اللہ کی رحلت کے بعد اس زمانہ کے افاضل جس لقب سے یاد کئے جاتے تھے وہ صحابہ تھا۔ کسی دوسرے لقب کی انہیں ضرورت ہی نہ تھی۔ کیونکہ صحابیت سے بہتر کوئی فضیلت نہ تھی۔ جن بزرگوں نے صحابہ کی صحبت اختیار کی تھی وہ اپنے زمانہ میں تابعین کہلائے اور تابعین کے فیض یافتہ حضرات اپنے زمانۂ میں تبع تابعین کے ممتاز لقب سے یاد کئے جاتے تھے۔ اس کے بعد زمانے کا رنگ بدلہ اور لوگوں کے احوال اور مراتب میں نمایاں فرق پیدا ہونے لگا۔ جن خوش بختوں کی توجہ دینی امور کی جانت زیادہ تھی۔ انہیں زہاد و عباد کے ناموں سے یاد کیا گیا۔ کچھ عرصہ بعد بدعت کا ظہور ہونے لگا اور ہر فریق نے اپنے زہد کا دعوی شروع کیا۔ زمانہ کا یہ رنگ دیکھ کر خواص اہل سنت نے جو اپنے قلوب کو خشیت الٰہی سے مغلوب کر لیتے تھے ابنائے زمانہ سے علیحدگی اختیار کر لی اور انہیں صوفیہ کے لقب سے یاد کیا جانے لگا۔

تصوف کی تعریفات   شیخ الاسلام زکریا انصاری نے تصور کی تعریف یہ کی ہے " تصوف وہ علم ہے جس سے تذکیہ نفوس' تصفیہ اخلاق' تعمیر ظاہرو باطن کے احوال کا علم ہوتا ہے تاکہ سعادت ابدی حاصل کی جا سکے۔ اس کا موضوع بھی تذکیہ و تصفیہ اخلاق اور تعمیر ظاہرو باطن ہے۔ اور اس کی غایت و مقصد سعادت ابدی حاصل کرنا ہے۔"

ابو الحسن نوری تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں " التصوف ترک کل حظ

للنفس" یعنی تصوف لذت نفس یا غیر شرعی نفسانی لذتوں کا ترک کرنا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ صوفی ہوی و ہوس سے آزاد ہوتا ہے وہ اپنے نفس کو علم اللہ کے تابع کر دیتا ہے اس طرح اس کی ہوس فنا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ واقف ہے کہ اتباع ہوی گمراہی ہے۔

ابو علی قزوینی تصوف کو پسندیدہ اخلاق قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں **"التصوف الاخلاق المرضیہ"**

ابو سہیل اصطوکی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ **"التصوف ہوالاعراض عن الاعتراض۔"** یعنی بے کار باتوں سے بچنے کا نام تصوف ہے۔

ابو محمد الجریری نے کہا ہے کہ **"التصوف الدخول فی کل خلق سنی الخروج من کل خلق دنی"** یعنی تصوف ہر نیک خصلت سے مزین ہونا اور بری عادتوں سے قلب کو بچانا ہے۔

امام کتانی کہتے ہیں کہ **"التصوف خلق فمن زاد علیک فی الخلق فقد زادعلیک فی الصفاء"** یعنی تصوف خلق ہی کا تو نام ہے۔ جو شخص تجھ سے اخلاق حسنہ میں بڑھ گیا وہ تجھ سے صفائی قلب میں بھی بڑھ گیا۔

حضرت جنید بغدادی فرماتے ہیں "صوفی فانی ز خویش باقی بحق ہوتا ہے وہ اپنی انا ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی انا سے باقی ہوتا ہے وہ اپنی ذات سے میت ہو جاتا ہے۔ اور حق تعالیٰ کی ذات سے اس کو بقا حاصل ہوتی ہے۔"

حسین بن منصور حلاج فرماتے ہیں " صوفی وحدانی الذات ہوتا ہے نہ اس کو کوئی قبول کرتا ہے اور نہ وہ کسی کو قبول کرتا ہے۔ اس کی بصر و بصیرت میں اللہ من حیث الظاہر اور اللہ من حیث الباطن بن جاتا ہے۔ وہ غیر اللہ سے منقطع ہو جاتا ہے"

حضرت معروف کرخی نے تصوف کی تعریف میں فرمایا ہے۔ **"التصوف الاخذ بالحقائق و الیاس مما فی ایدی الخلائق"** یعنی تصوف حق کو تھامنے اور خلق سے مایوسی کا نام ہے۔ یعنی جب صوفی پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ در حقیقت نفع دینے والا نقصان پہنچانے والا حق تعالیٰ کی ذات ہے وہ ما سوا کو نظرانداز کرلیتا ہے اور حق تعالیٰ ہی کو فاعل سمجھتا ہے اور اسباب و وسائل کے لیے کوئی مستقل ہستی نہیں

قرار دیتا۔

اصل میں تصوف اس اشتیاق کا نام ہے جو ایک صوفی کے دل و دماغ میں خدا سے ملنے کے لیے اس شدت کے ساتھ موجزن ہوتا ہے کہ اس کی پوری عقلی اور جذباتی زندگی پر غالب آ جاتا ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ صوفی اسی کو اپنا مقصود حیات بنا لیتا ہے۔ گفتگو کرتا ہے تو اسی خیال کرتا ہے تو اسی کا' یاد کرتا ہے تو اس کو' کلمہ پڑھتا ہے تو اسی کا' شفق کی سرخی میں' دریا کی روانی میں' پھولوں کی مہک میں بلبل کی آواز میں' تاروں کی چمک میں' صحرا کی وسعت میں' باغ کی شادابی میں غرض کہ تمام مظاہر فطرت اور مناظر قدرت میں اسے خدا ہی کا جلوہ نظر آتا ہے۔

تصوف کی مختصر ترین تاریخ The gist of the history of Mysticim

اس بات پر دنیا کے تمام محققین کا اتفاق ہے کہ اپنشد تصوف پر قدیم ترین تصانیف ہیں لہٰذا تصوف کی تاریخ کا آغاز بجا طور پر ہندو مت سے کیا جا سکتا ہے۔ ان اپنشد میں تصوف کے تمام بنیادی اصول بیان کر دیے گئے ہیں چنانچہ پروفیسر روائس Royce نے اپنی مشہور تصنیف "کائنات اور فرد" میں اعتراف کیا ہے صوفیانہ عقائد کی پوری داستان ان کتابوں میں قلمبند کر دی گئیں ہیں۔ تمام محققین اس بات پر بھی متفق ہیں کہ اکثر و بیشتر اپنشدوں کا زمانہ تصنیف آٹھویں صدی قبل مسیح ہے تاہم اس میں شک نہیں کہ بعض اپنشد زمانہ ما بعد کی پیداوار ہیں اور ایک اپنشد جس کا نام " اللہ اپنشد" ہے اکبر کے عہد حکومت میں تصنیف کیا گیا ہے۔ اپنشدوں کی تعداد ایک سو آٹھ ہے چنانچہ " مکتیک اپنشد" میں ان سب کو نام بنام شمار کیا گیا ہے۔ اپنشد کے لفظی معنی ہیں "کسی کے پاس با ادب بیٹھنا" اور بقول شنکر اچاریہ اس کے اصطلاحی معنی ہیں "برہمہ گیان" حاصل کر کے جہالت کا ازالہ کرنا۔

اپنشدوں کی تعلیمات کی روح "عرفان حقیقت" (برہمہ گیان) ہے۔ چنانچہ " منڈک اپنشد" میں یہ سوال کیا گیا ہے "وہ شے کیا ہے جس کا عرفان ہو جانے سے سارے جگت کا عرفان ہو سکتا ہے؟" اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ" وہ شے خدا ہے۔ اگر انسان کو اس کا عرفان حاصل ہو جائے تو ساری کائنات کا عرفان حاصل ہو جائے گا"

اپنشدوں کی تعلیمات کا خلاصہ کچھ اس طرح کیا گیا ہے کہ برہمہ گیان یعنی خدا

کا عرفان حقیقی، فلسفے اور مذہب دونوں میں آخری مسئلہ ہے۔ اس کائنات میں برہمن یعنی خدائے واجب الوجود اعلیٰ حقیقت ہے اور وہ "ایکم ادو و تیم" یعنی وحدہ لاشریک لہ ہے۔ یہ عرفان بذریعہ وحی حاصل ہو سکتا ہے۔ برہمہ گیان سے اطمینان قلب اور ابدی سرور حاصل ہو سکتا ہے۔

ہندو مت کے بعد تصوف کے آثار ہمیں یونان میں نظر آتے ہیں۔ یونان میں تصوف کی سب سے زیادہ قوی اور جاندار تحریک نو فلاطونیت Neo-Plotinism ہے جو کہ فلسفہ یونان کے دور انحطاط کی پیداوار ہے۔ اس تحریک کے بانی حکیم فلا طینوس Plotinus ہے اس کی سوانح حیات اس کے شاگرد رشید اور جانشین حکیم فرفریوس Porphyry نے 303 عیسوی میں قلم بند کی تھی۔ جس کے مطابق وہ 204 یا 205 عیسوی میں پیدا ہوا اور 270 عیسوی میں اس نے وفات پائی۔

فلا طینوس کے مابعد الطبعی نظریات ان رسائل میں موجود ہیں جو Enneads کے نام سے مرتب ہوئے ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقت اول سے لے کر مادی کائنات تک ایک تسلسل پایا جاتا ہے۔ خدا اپنی ماورائیت کے باوجود ہر جگہ موجود ہے۔ وہ منبع بھی ہے اور منتہا بھی وہ اول بھی اور آخر بھی۔ وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ اس پر ہر شے کا انحصار ہے اور ہر شے اس کی جانب لوٹ کر جانے والی ہے۔ فلا طینوس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ماورائیت حلول کی ضد نہیں اور کثرت کے بغیر وحدت کا تصور نا ممکن ہے۔ خدا کی ماورائیت کی نوعیت یہ ہے کہ جب اس کے بارے میں کچھ کہتے ہیں تو دراصل اسے محدود کرتے ہیں ہم اس کی کوئی تعریف کر ہی نہیں سکتے۔ وہ ہر شے سے بلند ہے۔ فلا طینوس کا عقیدہ تھا کہ خدا نے کائنات کو تخلیق نہیں کیا۔ بلکہ یہ اس سے صادر ہوئی ہے۔ یہ خدا سے اسی طرح جاری ہوئی جیسے سورج سے شعاعیں یا آگ سے حرارت یا برف سے برودت یا چشمے سے ندیاں کوئی شے سورج میں جس قدر دور ہو گی اس قدر کم روشن ہو گی۔ اسی طرح صدور کے عمل میں جو شے خدا سے جس قدر دور ہو گی اسی قدر اس میں کثافت ہو گی۔ فلا طینوس کا خیال تھا کہ زمان و مکان کی حدود میں مقید ہو جانا کمال سے زوال کی طرف آنے کے مترادف ہے اگر ہم خدا تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں تو محض اتنا ہی کافی نہیں کہ ہم نیکیوں کو اپنائیں بلکہ اس کے لیے روح کا ہر قسم کے تکدر سے پاک

ہونا بلکہ جسم کی قید سے آزاد ہونا ضروری ہے اس مقصد کے حصول کے لیے اس نے الہیاتی مسائل کے ساتھ ساتھ عملی ریاضت اور مجاہدے پر زور دیا ہے۔ ان تصریحات سے پتہ چلتا ہے کہ فلا طینوس فلسفی ہونے کے ساتھ ساتھ ایک صوفی بھی ہے اس کے افکار کا مقصد خدا کو جاننا نہیں بلکہ اس کو دیکھنا ہے۔ بالفاظ دیگر وہ ایک مذہبی فلسفی ہے اور اس کا مذہب بقول ڈاکٹر آر انج Dr. R. Inge فلسفیانہ فکر اور ذاتی مشاہدہ ان دو مستقل عناصر سے مرکب ہے۔ تصوف کے حوالہ سے یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ فلا طینوس کے افکار کی بنیاد وحدت الوجود ہے۔

تصوف کی تاریخ میں مسیحی رہبانیت کے اثرات بھی اپنی جگہ ایک مستقل حقیقت کی حامل ہے۔ حضرت عیسیٰ کا رہن سہن بڑا سادہ اور درویشانہ تھا لذات دنیوی سے بے نیاز ہو کر نیکی کا راستہ اختیار کرنا اور لوگوں کو اس کی تلقین کرنا ان کی زندگی کا اصل الاصول تھا۔ ان کی شخصیت کے اس پہلو سے متاثر ہو کر ان کے پیروکاروں نے رہبانیت کی روش میں کشش محسوس کرنا شروع کر دی۔ بعض عقیدت مندوں نے اس معاملے میں تجاوز کیا' چلہ کشی' ریاضت اور معاملات زندگی سے فرار کو روحانی ترقی کے حصول کا ذریعہ قرار دیا۔ انجیل میں احتیاجات اور خواہشات سے لاتعلقی کی تعلیم موجود ہے۔ مختلف مقامات پر قناعت' نیک نفسی ایثار اور انسان دوستی کی فضیلتوں اور برکتوں کی جانب توجہ مبذول کرائی گئی ہے۔ اور لہو لعب عیش و عشرت اور دنیا کی عارضی لذتوں سے اجتناب کرنے پر زور دیا گیا ہے۔ انتہا پسند لوگوں نے ترک دنیا کی اس تعلیم سے یہ مطلب اخذ کیا کہ دنیا سے مکمل طور پر کنارہ کشی خلوت گزینی اور گریز ہی بہترین لائحہ عمل ہے۔ رفتہ رفتہ عیسائیوں میں راہبوں کا ایک مستقل ادارہ Institution معرض وجود میں آگیا۔ یہ لوگ اونی لباس پہنتے' خواہشوں کی تکمیل سے اجتناب کرتے اور الہیات پر بحثیں کرتے تھے۔ ان میں عجیب قسم کے افکار و نظریات رائج ہو گئے۔ عام لوگ بھی ان میں جاذبیت محسوس کرنے لگے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ عیسائی کلیسا نے غیر شعوری طور پر تمام کے تمام نو فلاطونی فلسفے کو اپنے اندر جذب کر لیا تھا اور فلا طینوس کی شخصیت مسیحی رہبانیت کے قافلے میں ایک نمایاں حیثیت رکھتی ہے ڈاکٹر آر انج کا خیال ہے کہ فلا طینوس سے بڑھ کر عیسائیت پر کسی فرد بشر کا اثر مرتب نہیں ہوا اور مشہور جرمنی فلسفی ٹرلس

Troeltsc نے بھی اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اگر انجیلی عیسائیت کو نو فلاطونیت سے باہم مربوط کیا جائے تو عصر حاضر کے تمام مسائل کا حل دستیاب ہو سکتا ہے۔

تصوف کی تاریخ میں بدھ مت کی متصوفانہ عقائد کی بھی بڑی اہمیت ہے بدھ مت کے بانی مہاتما بدھ (560 - 480 ق م) کی زندگی ترک دنیا کی ایک اچھوتی مثال ہے۔ اس نے اپنے اردگرد پائے جانے والے آلام و مصائب' استحصال اور مظالم سے دل برداشتہ ہو کر راہ فرار اختیار کرنے میں عافیت محسوس کی۔ ظاہری شان و شوکت اور عیش و عشرت کے جملہ سامان سے کنارہ کشی کر کے اس نے عزلت گزینی اور بادیہ پیمائی میں سکون تلاش کرنے کی سعی کی۔ سخت ریاضت' چلہ کشی' مطالبات نفس کی نفی اور گہرے غور و فکر کی وساطت سے بالاخر اس نے نروان حاصل کر لیا۔ اور یوں ایک نئی روشنی سے بہرہ یاب ہو کر واپس اپنے معاشرے کی جانب لوٹا۔ اس نے لوگوں کو نیکیوں کی ترغیب دی۔ جھوٹ' مکر و فریب اور ایذارسانی سے اجتناب کی تلقین کی۔ اس کے نزدیک انسان دوستی' محبت' باہمی تعاون اور رواداری ایسی اقدار ہیں جو تکمیل نفس کا بہترین ذریعہ ہیں' اس کی اس تعلیم میں بلا کی جاذبیت موجود تھی۔ اس کے پیروکاروں میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ اور اتنا عرصہ گذر جانے کے باوجود آج بھی اس کے ماننے والے کثیر تعداد میں پائے جاتے ہیں۔

بدھ مت کی نمایاں تعلیمات کچھ یوں ہیں۔ یہ دنیا دکھوں کا گہوارہ ہے۔ دکھ فانی اشیاء کی محبت کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان سے نجات پانے کی ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ فانی چیزوں کی محبت سے بالاتر ہو کر لازوال سچائیوں سے پیار کیا جائے۔ نفسانی خواہشوں کو قابو میں رکھا جائے۔ نیکی یہ ہے کہ انسان اپنے عقیدے کو درست کرے اچھی گفتگو کرے بلند مقاصد کو پیش نظر رکھے دیانتداری اور ایثار کا مظاہرہ کرے۔ نفس پرستی لذت پسندی اور حب دنیا برائی کے سر چشمے ہیں ان سے بچنے کی کوشش کی جائے۔

اسلامی تصوف Muslim Mysticism

تصوف کی اصل بلکہ اصل الاصول لقاء رب کی آرزو ہے۔ سالک تمام مجاہدات' ریاضات اور مراقبات اس لیے برداشت کرتا ہے کہ وہ اپنے محبوب کا دیدار کر سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ مقصد حیات "دیدار یار" ہے۔

یہ اصل میں اس آیت سے ماخوذ ہے۔ " فمن کان ــــــ ربه احدا " (110. 18)
یعنی پس جو شخص اپنے رب سے ملاقات کا آرزو مند ہو اسے لازم ہے کہ اعمال صالحہ بجا لائے اور اپنے رب کی اطاعت میں کسی کو شریک نہ کرے۔

تصوف کے عناصر ترکیبی تین ہیں: کامل توحید' کامل تقوی اور کامل محبت اور یہ تینوں عناصر قرآن سے ماخوذ ہیں۔ سارا قرآن توحید کی تعلیم سے معمور ہے بلکہ قرآن کے نزول کی علت غائی ہی تلقین توحید ہے۔ کیوں کہ قبل بعثت نبوی خالص اور کامل توحید دنیا سے مٹ چکی تھی تمام اقوام عالم انسان پرستی یعنی شرک میں مبتلا تھیں۔ قرآن کی اس آیت سے کامل توحید کا تصور ابھرتا ہے۔ "وہی ہر شے کا اول ہے اور ہر شے کا آخر ہے۔ اور ہر شے کا ظاہر ہے اور ہر شے کا باطن ہے اور وہ ہر شے کی ماہیت سے آگاہ ہے (3:57) درس توحید کے بعد سارا قرآن تاکید تقوی سے بھرا پڑا ہے۔ بلکہ یہ قرآن صرف متقی افراد ہی کے لئے ہدایت ہے غیر متقی اس سے ہدایت یافت نہیں ہو سکتا اس کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ متقی کو اللہ کی معیت نصیب ہو جاتی ہے۔ اس آیت پر غور کریں۔ بے شک اللہ ان لوگوں کے ساتھ ہے جو متقی ہیں اور محسن ہیں (16,28) تصوف کا دار و مدار عشق یا محبت الہی پر ہے یعنی محبت ہی حصول مقصود کا واحد ذریعہ ہے یا حریم ناز تک پہنچنے کے لیے بمنزلہ نرد بان ہے۔ اس آیت کو دیکھیں "اے رسول مسلمانوں سے کہہ دیجئے کہ اگر تمہیں اپنے باپ دادا اور بیٹے اور بھائی اور بیویاں اور رشتے دار اور وہ اموال جو تم نے کمائے ہیں اور وہ تجارت جس کے مندا پڑ جانے سے تم بہت ڈرتے ہو اور وہ مکانات جنہیں تم بہت عزیز رکھتے ہو اگر ان میں سے کوئی چیز بھی تمہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور اس کی راہ میں جہاد سے زیادہ پیاری یا زیادہ محبوب ہو تو پھر انتظار کرو یہاں تک کہ اللہ کا فیصلہ صادر ہو جائے اور یاد رکھو کہ اللہ فاسقوں کو ہدایت نہیں دیا کرتا" (24 : 9)

تزکیہ نفس تصوف کا دستور العمل یا طریق کی خشت اول ہے۔ اس کے علاوہ اسلامی تصوف میں جن جن باتوں کی تلقین کی جاتی ہے یا تعلیم دی جاتی ہے وہ بھی سب کی سب قرآن سے ماخوذ ہیں یا حضور انور کی حیات طیبہ سے اخذ کی گئی ہیں مثلاً بیعت کا سلسلہ: یہ طریق قرآن اور سنت دونوں سے ثابت ہے۔ اس آیت پر غور

کریں "بلاشبہ جو لوگ آپؐ کے دست مبارک پر بیعت کرتے ہیں وہ دراصل اللہ سے بیعت کرتے ہیں (48' 10) محبت مرشد: اگر تزکیہ نفس محض کتابوں سے ہو سکتا تو اللہ تعالیٰ بعثت انبیاء کا سلسلہ جاری نہ فرماتا۔ اپنی کتاب کسی شخص کی معرفت دنیا والوں کے پاس بھیج دیا کرتا پس جس طرح صحابہ کرام نے رسول خدا کی صحبت میں رہ کر اپنے نفوس کا تزکیہ کیا اسی طرح آئندہ نسلوں کے لیے ضروری ہے کہ ہر زمانے میں ایسے خاصان خدا پیدا ہوتے رہیں جو فنا فی الرسول ہو کر تزکیہ نفوس کا مقدس فریضہ انجام دے سکیں۔ خلوت: شیخ طریقت سالک کو کچھ عرصے کے لیے خلوت اختیار کرنے کا حکم دیتا ہے اور صوفیائے کرام کے سوانح حیات کے مطالعے سے یہ ثابت ہے کہ ہر صوفی نے کچھ عرصے کے لیے خلوت اختیار کی ہے اس کی ضرورت و اہمیت کا ثبوت خود حضور اکرمؐ کی حیات مبارکہ سے مل سکتا ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ قبل از نبوت حضور نے تین سال تک غار حرا میں خلوت اختیار فرمائی تھی۔

اعتکاف: شیخ طریقت بعض اوقات مرید کو اعتکاف کا حکم دیتا ہے اور یہ حکم بھی سنت نبوی سے ماخوذ ہے ہر شخص جس نے سیرۃ النبی کا مطالعہ کیا ہے اس بات سے واقف ہے کہ حضور اکرم ہر سال ماہ رمضان کے آخری عشرے میں مسجد نبوی میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے۔ محبت یا عشق: تصوف کی بنیاد ہی عشق الہی پر رکھی گئی ہے جس طرح دریائے نیل کے بغیر ملک مصر کا تصور نہیں کیا جا سکتا اس طرح عشق کے بغیر اقلیم تصوف کا تصور نہیں ہو سکتا۔ تصوف کا تار بھی عشق ہے اور پود بھی عشق ہے یہ بنیاد بھی قرآن و حدیث سے ماخوذ ہے قرآن کی اس آیت پر نظر رکھیں " جو لوگ مومن ہیں وہ اللہ کی محبت میں اشد ہیں" (2 : 165) مراقبہ اور محاسبہ: شیخ طریقت مرید کو مراقبہ اور محاسبہ کا حکم دیتا ہے اور یہ حکم اس آیت سے ماخوذ ہے "لازم ہے کہ ہر شخص یہ دیکھتا رہے کہ اس نے آئندہ کل کے لیے کیا توشہ آگے بھیجا ہے۔" مجاہدہ: تصوف میں مجاہدہ شرط لازمی ہے۔ کوئی سالک مجاہدے کے بغیر سلوک طے نہیں کر سکتا اور یہ شرط اس آیت سے ثابت ہے " جو لوگ ہم سے ملنے یا ہم تک پہنچنے کے لیے کوشش کرتے ہیں ہم یقیناً" انھیں اپنی طرف آنے والی راہیں دکھا دیتے ہیں" (29 : 69) ذکر و فکر: شیخ طریقت مرید کو ذکر و فکر کا حکم دیتا ہے اور یہ تلقین ذکر و فکر جس کی اہمیت محتاج بیان نہیں ہے قرآن حکیم کی اس آیت سے ماخوذ ہے بے شک

آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں اور رات اور دن کے اختلاف میں نشانیاں ہیں عقل والوں کے لیے جو یاد کرتے ہیں اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے اور فکر کرتے ہیں آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں اے ہمارے رب! تو نے یہ کائنات بے فائدہ پیدا نہیں کی ہے۔" (3 : 19 : 197)

وحدت الوجود Pantheism

وحدت الوجود یعنی Pantheism کی اصطلاح یونانی الفاظ Pan اور Theos سے مرکب ہے جس میں Pan کے معنی All یعنی تمام اور Theos کے معنی خدا کے ہیں یعنی سب کچھ خدا ہے۔ عموماً" اس نظریے کی رو سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ سب کچھ خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے۔ خدا کو حرکت کائنات کے مماثل قرار دیا جاتا ہے کائنات کی حقیقت سے انکار کیا جاتا ہے۔ کائنات سے خدا کے تعلق کے بارے میں عقیدہ ہے کہ یہ ایک "محیط کل" ہے یہ نظریہ خدا کو کائناتی عمل میں طبعی اصول کی حیثیت سے دیکھتا ہے اور اس سے انکار کرتا ہے کہ وہ کائنات سے ماوراء ہے۔

یہ نظریہ دنیا کہ معروف فلاسفر کا محبوب نظریہ ہے ڈاکٹر Flint کہتا ہے کہ " جہاں کہیں بھی ہمیں آغاز اشیاء سے متعلق تفکرات ملتے ہیں وہاں ہمیں نظریہ وحدت الوجود کا بھی پتہ چلتا ہے" نظریہ وحدت الوجود کو یونانی اور ہندوستانی فلسفیوں نے فروغ دیا ہے شیلے Shelly' کار لائل Carlyle اور ایمرسن Emerson نے وحدت الوجود کے موقف کو اپنی ادبی تحریروں کے ذریعے فروغ دیا۔

لیکن نظریہ وحدت الوجود کے اثرات سے تصوف بھی پہلوتہی نہ کر سکا۔ اور تصوف نے اپنے ارتقائی مراحل میں فلسفہ سے جس طرح اثرات لیے ان میں نظریہ وحدت الوجود بھی ہے اسلامی فلسفیوں میں اس نظریہ کا سب سے پہلا حامی شیخ محی الدین ابن عربی ہیں مسلمانوں میں وہ عقیدہ وحدت الوجود کے سب سے بڑے سرگرم مبلغ ہیں اور انہیں نے اس عقیدے کو عملی طور پر تصوف کا اساس بنایا۔ ان کے نزدیک وجود ایک یا واحد ہے اور بس صرف یہی موجود ہے۔ خدا ہے اللہ ہے ایک ذات حق ہے۔ حقیقت مطلقہ ہے جو اپنے مختلف ناموں سے معروف ہے۔ ہر وہ شے جو اس کے علاوہ یا اس کے ماسوا ہے محض اس وجود واحد کا ایک مظہر ہے۔ اللہ اور ماسوہ میں باہم کوئی فرق نہیں گویا یہ کائنات یہ سارے کا سارا عالم فطرت اسی خدا کا

عین ہے۔ کائنات سے اللہ کی حیثیت کو ہم اس کی ذات و صفات کے تناظر میں ہی مدرک کرتے ہیں۔ گویا یہ تمام کائنات اسی وجود مطلق کی تجلی ہے یا پھر یوں کہیے کہ یہ تمام عالم ظواہر اس وجود تامہ کے صدور کی ایک صورت ہے۔

وحدت الوجود کا عقیدہ بڑا دقیق اور اسے سمجھنا اور سمجھانا بڑا مشکل ہے اس عقیدہ کی گہرائیوں میں پڑنے کے بجائے اس کے عام مفہوم کو سمجھنا ضروری ہے۔ جب ہم موجودات پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں دو حیثیتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک اشتراک دوسرا امتیاز یعنی ایک یہ کہ ایک دوسرے سے مختلف صنفوں میں مشترک ہیں مثلاً انسان انسانیت میں مشترک ہے اور اپنے خاص خاص تعینات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہے۔ اسی طرح جتنے جاندار ہیں ان سب میں جاندار ہونا مشترک ہے اور انسان اور گھوڑا ہونا ان کو آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔ اسی طرح تمام موجودات میں جو چیز مشترک ہے وہ وجود ہے۔ ممکن میں اور واجب میں دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اس وجود سے "ہونا" مراد نہیں بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جس کی بنا پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر بلا کسی موجود کرانے والے کی موجود ہے۔ اس لیے کہ یہی ذریعہ وجود ہے لہٰذا اسے پہلے موجود ہونا چاہیے۔ اور یہی وجود تمام چیزوں کو حاوی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معدوم ہے۔

اب جو چیز اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں وہ اعتباری ہیں اس لیے اگر وجود نہ ہو تو ان سب کا خاتمہ ہے۔ لہٰذا یہی وجود خدا تعالیٰ کا عین ذات ہے اور دنیا کی جتنی چیزیں ہیں ان سب کی حقیقت یہی وجود ہے اور ہر چیز کی علیحدہ شخصیت وجود کے علاوہ صرف اعتباری ہے۔ یعنی تمام موجودات میں وجود مشترک ہے یہ وجود نہ ہو تو یہ موجودات بھی نہ ہوں۔ اس سے بعض ارباب تصوف اس نتیجے پر پہنچے کہ خدا عبارت ہے موجودات سے یعنی خدا نے ان موجودات میں اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔ اس گروہ کو "وجود یہ یا عینیہ" کہا جاتا ہے لیکن بعض صوفیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ وجود جو سب موجودات میں مشترک ہے اور اس سے سب موجودات کا قیام اور مدار ہے۔ یہ وجود ایک اور برتر وجود کا فیضان اور پرتو ہے اس گروہ کو "ورائیہ" کہتے ہیں۔ ورائیہ سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کائنات سے ماوراء ذات خداوندی کو مانتے ہیں۔

اس لیے وحدت الوجودی صوفیہ کے نزدیک فی الحقیقت وجود کا اطلاق محض اللہ

کی ذات پر ہو سکتا ہے۔ لا موجود الا اللہ صرف اسی کی ذات وجود کے وصف اور نعوت و صفات سے متصف ہے۔ وجود نہ جوہر ہے نہ عرض نہ مادہ ہے نہ روح ہے وہ ایک ماہیت ہے جس کے مراتب عالم کثرت اور ظہور تفصیلی اثبات و نفی سلب و ایجاب ممکن و عدم صورو معانی کیفیات و کمیات کائنات میں ظاہر ہوئے اور بروئے کار آئے ہیں۔ یہ کائنات اپنے تمام تر مشمولات کے ساتھ پہلے اس کے باطن میں موجود تھی اب یہ اس کا ظاہر ہے اور وہ اس کا باطن۔ انسان کا لطیفہ قلب ذات حق کا احساس کرتا ہے۔ مگر عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے الخلق معقول و الحق محسوس ۔ خلق عقل میں آ سکتی ہے۔ لیکن حق صرف محسوس کیا جا سکتا ہے علامہ اقبال نے سچ ہی تو کہا ہے۔

تو دل میں آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا
پہچان گیا ہوں تیری پہچان یہی ہے

وحدت الشہود

Apparentism

اسلامی تاریخ تصوف میں ابن عربی کی ذات کو اگر متاخرین صوفیا کے امام کا نام دیا جائے تو بے جا نہ ہو گا۔ اس لیے کہ ابن عربی کے وحدت الوجود کے عقیدہ نے مسلمانوں کی فکری زندگی میں ایک ہلچل پیدا کر دی تھی۔ اس کا اثر قوم کی انفرادی او راجتماعی زندگی پر پڑا اور تصوف تو سارے کا سارا اسی رنگ میں رنگا گیا۔ صوفیہ نے ابن عربی کو اپنا امام مانا اور وحدت الوجود کو تصوف کا سنگ بنیاد قرار دیا۔ ہر شاعر نے یہی راگ الاپا ہر محفل میں اسی پر تھاپ پڑی صوفی اسی دھن میں مست ہو گئے۔ یہ عقیدہ خواص تک محدود رہتا تو اس کی اور بات تھی۔ لیکن جب عوام کو بھی اس کی مجلس میں بار مل گیا تو نئے نئے شگوفے نکلنے لگے اور معاملہ یہاں تک پہنچا کہ امام ابن تیمیہ جیسے بزرگ کو وحدت الوجود کے عقیدہ پر کفراور ابن عربی کے متعلق کافر کا فتویٰ دینا پڑا۔

ہندوستانی صوفیا کا چشتی سلسلہ ابن عربی کے وحدت الوجود سے بہت زیادہ متاثر تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس سلسلے کو ہندوستان میں تبلیغ میں بھی خاص طور پر کامیابی ہوئی۔ اس کے سلوک کے طریقے ہندی طبائع سے زیادہ قریب ہیں۔ اکبر اعظم اسی سلسلہ چشتیہ کے ایک ایک بزرگ حضرت سلیم چشتی کا بڑا معتقد تھا اور اس کے دین

الٰہی کے بنیادی تصور میں بہت حد تک اس عقیدہ وحدت الوجود کی جھلک نظر آتی ہے۔ خود ہندوستان کے اہل تصوف میں وحدت الوجود کے فلسفہ کے نتیجے میں "وحدت ادیان" کا خیال عام تھا۔ لیکن اکبر اعظم پہلا شخص ہے جس نے تصور وحدت ادیان کو سلطنت کی سیاسی حکمت عملی کا اصول بنانا چاہا اور ہندو اور مسلمان رعایا سے مذہب کی بنیاد پر جو عدم مساوات برتی جاری تھی اس کو مٹانے کی کوشش کی۔

وحدت الوجود کی غلط عملی تعبیر سے اکبر اعظم کے عہد میں بے اعتدالیاں پیدا ہوئیں اور بد قسمتی سے شریعت اور شعائر اسلام کا مذاق درباری مسلک میں شامل ہو گیا۔ امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی اس کی اصلاح کے لیے اٹھے ان کے والدین ابن عربی کے طریقے پر تھے شروع میں خود امام ربانی بھی وحدت الوجود کے قائل تھے لیکن بعد میں آپ نے ابن عربی کے تصور وحدت الوجود کے خلاف آواز اٹھائی اور یہ بتایا کہ کائنات میں جو وحدت ہمیں نظر آتی ہے اس کو وجود اصلی سمجھنا غلطی ہے وجود حقیقی تو اس سے بہت پرے ہے اور یہ کائنات اس کی تخلیق ہے جب یہ کائنات موجود نہ تھی تو اس کا وجود تھا اس لیے کائنات اور یہ وجود ایک نہیں ہو سکتے ایک خالق دوسرا مخلوق ہے ایک معبود دوسرا عبد ہے چنانچہ انہوں نے فرمایا "ان اللہ سبحانہ و تعالیٰ وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الورا یہ ہے عقیدہ وحدت الشہود جو امام ربانی نے ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کے رد میں پیش کیا۔

شیخ مجدد کے ارتقائے سلوک کے تین مدارج ہیں:

1- مقام وجودیت: اس مقام پر امام ربانی کو وحدت الوجود کا کشف ہوتا ہے۔ ایک مکتوب میں حضرت فرماتے ہیں "یہ فقیر بچپن سے توحید وجودی کے مشرب پر کاربند رہا فقیر کے والد بزرگوار کا بھی یہ مشرب رہا ہے اور ہمیشہ ان کا طریقہ اشغال بھی یہی رہا۔ توحید وجودی کے جملہ حقائق و معارف اس فقیر پر منکشف ہو گئے اور یہ فقیر توحید وجودی کے مقام نہایت تک پہنچ گیا کہ اس توحید وجودی کے وراء اس سے عالی تر کوئی دوسرا امر نہیں جانتا تھا۔"

2- مقام ظلیت: شیخ مجدد مقام وجودیت سے نکل کر پہلے مقام ظلیت پر پہنچتے ہیں جہاں وجودیت کی غلطی ان پر منکشف ہوتی ہے۔ لہذا وہ اپنے ایک مکتوب میں فرماتے ہیں۔ اور یہ توحید وجودی کا حال مدت تک مجھ پر گزرا اور مہینوں سے سالوں

تک طوالت پکڑ گیا کہ ناگہانی رحمت الہی غیب کے جھونکوں سے میدان میں جلوہ گر ہوئی اور بے چونی و بے چگونی پر جو پردہ پوشی کر رہا تھا اسے اتار پھینکا اور سابقہ علوم جو وحدت وجودی اور اتحاد کے خبر دہندہ تھے مائل بہ زوال ہو گئے اور احاطہ و سریان اور قرب و معیت ذاتیہ کے جو کوائف اس مقام میں منکشف ہوئے تھے پوشیدہ ہو گئے اور یقین سے معلوم ہو گیا کہ صانع عالم کو ان مذکورہ نسبتوں سے کوئی تعلق نہیں اللہ تعالیٰ کا احاطہ وجوب علمی ہے جیسا کہ اہل حق کے ہاں مسلم ہے۔ البتہ سبحانہ کسی چیز سے متحد نہیں ہے۔ وہ بلند شان والا اور پاک ہے اس کی پاک ذات' بے چون و چگون نہ ہے اور عالم سراسر چونی و چگونی سے نشاندار ہے۔ اس بے چون ذات کو چونی کس طرح کہہ سکتے ہیں واجب تعالیٰ کو ہرگز ممکن نہیں کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی قدیم حادث ہو سکتا ہے۔"

شیخ محی الدین ابن عربی اس عالم کو معدوم و موہوم سمجھتے ہیں اور نفس الامر میں موجود فی الخارج ہونے سے انکار کرتے ہیں حضرت مجدد ابن عربی کو معذور گردانتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ابن عربی کو تجلی ذاتی کے مقام پر یہ محسوس ہوا کہ وہ ذات احدیت کو بے نقاب دیکھ رہے ہیں اس مقام پر اس کی توجہ ذات احدیت پر مذکور ہوئی اور ما سوا سے نسیان کلی پیدا ہو گیا اور یہ ایسا مقام ہے جہاں سالک کو سوائے خدا کہ کچھ مشہود نہیں ہوتا اور ما سوا سے اسے نسیان کلی پیدا ہو جاتا ہے۔ حضرت مجدد فرماتے ہیں کہ ابن عربی اس مقام پر کھو گئے اگر وہ اس مقام سے ترقی کر کے اعلیٰ مقام پر پہنچ جاتے اور مقام فنا تک انہیں پوری پوری رسائی ہوتی تو ان پر اپنی غلطی واضح ہو جاتی اور وہ جان لیتے کہ خدا تعالیٰ وراء الوراء ہے یعنی وہ ذات ہمارے کشف و شہود سے بالاتر ہے۔

3- مقام عبدیت : ظلیت کے بعد شیخ مجدد مقام عبدیت پر فائز ہوتے ہیں۔ عبدیت احساس بندگی کی وہ حالت ہے جو انسان میں خدا کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے۔ یہاں اس غلطی کا یقین اس درجہ تمام ہو جاتا ہے کہ وجودیت کا انکار بہ اصرار تمام ان پر لازم آ جاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر ان پر واضح ہو جاتا ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے باب میں کشف و شہود کوئی واقفیت یا حقیقت نہیں رکھتے۔ اللہ تعالیٰ تمام ایسے اسماء و صفات سے جو ہمارے ادراک میں آ سکے بالا تر ہے وہ تمام شیون و اعتبارات سے ظہور و

بطون سے تمام موصول و مفصول سے مشاہدات و مکاشفات سے بلکہ تمام محسوس و معقول سے اور تمام موہوم و متخیل سے ماوراء ہے سجانہ تعالیٰ وراء الوراء ثم وراء الوراء ہے۔ کشف سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ شہود ہی شہود ہے اور حقیقت نہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ خدا شہود ہو ہی نہیں سکتا۔ پس ایمان بالغیب کے سوا چارہ نہیں اور ایمان بالغیب اس وقت میسر آتا ہے۔ جب وہم و خیال اپنی سعی میں عاجز ہو جائیں اور متخیلہ میں کچھ باقی نہ رہے یعنی یہ ثابت ہو جائے کہ وہ ذات ہماری دسترس سے بالا تر اور ہمارے ادراک و تعقل سے ماوراء ہے اور اس کی نسبت ایمان بالغیب ہی صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ ہماری نہ رسائی اور اس کی ورائیت کے لحاظ سے صرف ایمان بالغیب ہی برمحل ہے۔

کسی بھی علم کے مطالعے سے پیشتر قدرتی طور پر یہ سوال ذہن میں ضرور ابھرتا ہے کہ اس علم کی نوعیت کیا ہے؟ اس کے کیا مقاصد ہیں؟ کیا حدود ہیں؟ کیا طریقہ کار ہے؟ اور اس علم کا تعلق کس شعبہ معلومات سے ہے؟

اس طرح کے سوالات کے جواب کو آسان بنانے کی خاطر ہر علم کے آغاز میں اس کی تعریف وضع کرنے کی کوشش کی جاتی ہے یعنی ان خصوصیات کا مجملاً بیان کرنے کی سعی کی جاتی ہے جن کی وجہ سے اس علم کو ایک الگ جداگانہ اور منفرد مقام حاصل ہوتا ہے منطقی نقطہ نظر سے کسی شے کی تعریف سے مراد اس شے کی ان خصوصیات کو بیان کرنا ہے جن کی موجودگی کے باعث وہ شے شے بنتی ہے جو کہ وہ ہے اور جن کی وجہ سے وہ شے باقی تمام اشیاء سے الگ اور ممتاز ہوتی ہے۔

اخلاقیات کی تعریف کے تعین سے پہلے خود لفظ اخلاقیات کے معنی کا تعین کرنا ازبس ضروری ہو جاتا ہے۔ اخلاقیات کے لیے انگریزی زبان میں Ethics کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور یہ لفظ یونانی لفظ Ethos سے مشتق ہے جس کے اصل معنی عادات اور رسوم اور خصوصاً ان رسم و رواج کے ہیں جو کسی گروہ کو دوسرے گروہ سے ممتاز کرتے ہیں بعد کو اس کے معنی سرشت اور سیرت کے ہو گئے لاطینی لفظ Moral کے بھی تقریباً یہی معنی ہیں جو Mores سے مشتق ہے۔

ارسطو Aristotle اخلاق کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں جس علم میں انسان کردار پر اس حیثیت سے بحث کی جائے کہ وہ صواب و خیر ہیں یا خطا و شر اور اس طرح بحث کی جائے کہ یہ تمام احکام صواب و خطا اور خیر و شر کسی مرتب نظام کی شکل میں آ جائیں تو اس علم کو علم الاخلاق کہتے ہیں۔

پروفیسر جان ڈیوی (Leading American Philosopher) کی رائے کے مطابق " اخلاقیات وہ علم ہے جس میں کردار پر خیر و شر یا صواب و خطا کے نقطہ نظر سے بحث کی جاتی ہے اس کی غرض و غایت یہ ہے کہ کردار پر صواب و خطا یا خیر و شر کے نقطہ نظر سے جو احکام عائد کئے جاتے ہیں ان کو ایک باقاعدہ نظام کی صورت میں پیش کرے"

پروفیسر راجرس Rogers اپنی کتاب تاریخ اخلاقیات میں لکھتا ہے کہ "جو علم

ایسے اصول بتاتا ہو جن سے انسانی کردار کے صحیح مقاصد کی حقیقی اور سچی قدر و قیمت کا تعین ہو سکے اس کا نام علم الاخلاق ہے۔"

پروفیسرولیم للی William Lillie کے خیال میں

"اخلاقیات انسانی کردار کی منوالی Normative سائنس ہے اور کردار کا مطالعہ خیرو شریا صواب و خطا کی حیثیت سے کرتی ہے۔

جے ایس میکنزی J.S. Mackenzie کے نزدیک

"اخلاقیات اس نصب العین کے مطالعے کا نام جو انسانی زندگی میں مضمر ہے"

صحیح تعریف اخلاقیات کیا ہے ؟ ایک مشکل سوال ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک متفق علیہ قسم کا جواب کبھی بھی حاصل نہ کیا جا سکے _ لہٰذا ہمیں اس طویل بحث میں نہیں الجھنا چاہیے۔ ہمیں محض اس بات پر نظر رکھنی چاہے کہ اخلاقیات کے بنیادی مسائل کون کون سے ہیں یہ کن باتوں سے سروکار رکھتی ہے؟ لہٰذا آسانی کی خاطر ہم اخلاقیات کی اس تعریف کو قبول کر لیتے ہیں کہ یہ ایک ایسا علم ہے جو انسانی کردار کا صواب اور خیر کے نقطہ سے مطالعہ کرتا ہے یعنی بنیادی طور پر یہ ایک علم ہے جو دیگر علوم سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس میں کردار کو زیر مطالعہ کیا جاتا ہے اور وہ بھی صواب اور خیر کے نقطہ نظر سے اس تعریف میں تین الفاظ ایسے ہیں جن کے مفہوم کا تعین بے حد ضروری ہے (1) صواب (2) خیر (3) انسانی کردار ان تینوں اصطلاحات کی وضاحت اور ان کے معانی و مطالب کی حد بندی اس لیے بھی مفید ہے کہ آنے والے مباحث کا مطالبہ کرتے وقت ہمارے ذہنوں میں کوئی ابہام یا اشکال پیدا نہ ہو۔

اخلاقی اصطلاحات کے مطالب — The Meaning of Ethical Terms

صواب — Right

صواب کا لفظ انگریزی زبان کے لفظ Right کا ہم معنی ہے۔ جو لاطینی زبان کا لفظ Rectus سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے سیدھا یا قاعدے اور قانون کے مطابق جب ہم اس لفظ کو کردار کے حوالے سے استعمال کرتے ہیں تو اس کا مطلب بنیادی طور پر یہ ہے ک ایسا کردار جو اخلاقی اصول و ضوابط کے مطابق ہو۔ ظاہر ہے کہ اخلاقی اصول و ضوابط کا تعلق کسی نصب العین سے ہوتا ہے۔ لہٰذا صائب کردار وہ ہو گا جو اس نصب العین کی جانب لے جانے والا ہو غیر صائب کردار وہ کہلائے گا جو اس

نصب العین سے دور لے جائے اس لحاظ سے صواب وہ راستہ یا ذریعہ ہے جو کسی نصب العین تک رسائی حاصل کرنے کی خاطر اختیار کیا جاتا ہے لیکن یہ راستہ اور ذریعہ متعین ہوتا ہے یوں نہیں ہے کہ اس نصب العین تک پہنچانے والے تمام راستوں اور وسیلوں کو مصائب قرار دے دیا جائے گا بلکہ صائب وہی ہو گا جو قاعدے اور ضابطے کے مطابق طے شدہ ہو وہ لوگ جو محض مخصوص نتائج کے حصول ہی کو نیکی گردانتے ہیں چاہے وہ کسی بھی طریقے سے حاصل کیے جائیں درست رائے کے حامل قرار نہیں دیئے جا سکتے نیکی معروف طریقوں ہی سے میسر آتی ہے۔ لہٰذا اخلاقیات میں ذرائع کی اہمیت کو کم تر نہیں سمجھا جا سکتا۔ اسی طرح محض ذرائع و وسائل ہی کو سب کچھ تصور کر لینا اور نتائج و عواقبت سے یکسر بے نیاز ہو جانا بھی درست نہیں ہو گا مختصر یہ کہ صواب سے مراد انسانی کردار کا اخلاقی اصول و ضوابط کے مطابق ہونا ہے۔

خیر Good

اخلاقیات کی رو سے خیر کا مطلب وہ منزل یا نتیجہ ہے جس تک رسائی حاصل کرنے کی خاطر ہم اخلاقی اعمال سر انجام دیتے ہیں. انگریزی زبان میں اسے Good کہا جاتا ہے جو جرمن زبان کے لفظ Gut سے مشتق ہے جس کا معنی ہے کار آمد، نفع بخش اور مفید۔ کسی چیز کو خیر اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ ہمارے سود مند ہو یعنی اس سے ہمارا کوئی خاص مقصد پورا ہو رہا ہو خیر دو طرح کی ہوتی ہے آلاتی خیر اور ذاتی خیر۔

آلاتی Relative خیر سے مراد ایسی خیر ہے جو فی نفسہ خیر نہ ہو بلکہ کسی اور خیر کے حصول کا محض ایک ذریعہ ہو یعنی کسی اور مقصد کی خاطر اختیار کیا جانے والا ایک وسیلہ ہو مثال کے طور پر مال و دولت بجائے خود خیر نہیں ہے لیکن ایک ایسا ذریعہ ہے جس کی مدد سے ہم بہت سی ایسی چیزیں حاصل کر سکتے ہیں جو خیر ہیں اسی طرح ادویات کا استعمال صحت کی بحال کے لیے ضروری ہے مال و دولت اور ادویات ذاتی طور پر نہیں بلکہ محض آلاتی طور پر خیر ہیں۔

اس کے مقابلے میں ذاتی خیر وہ ہے جو فی نفسہ قابل قدر ہو اور جسے صرف اسی کی خاطر چاہا اور حاصل کیا جائے مثال کے طور پر حیات شجاعت، مسرت تدبر وغیرہ۔ یہ وہ مقاصد ہیں جو بجائے خود ایسے ہیں کہ انھیں صرف ان کی اپنی خاطر چاہا جاتا ہے اور

کسی بڑے مقصد کا محض ذریعہ نہیں سمجھا جاتا ان مقاصد کی درجہ بندی تو کی جا سکتی ہے لیکن انہیں ذاتی خیر کے مرتبے سے گرایا نہیں جا سکتا ممکن ہے ایک شخص کے نزدیک شجاعت سے زیادہ حکمت قابل قدر ہو یا اسے ذاتی مسرت سے زیادہ عدل عزیز ہو لیکن وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان میں سے کوئی قدر آلاتی ہے۔

اخلاقیات میں خیر کا مفہوم اس لحاظ سے زیر غور رہتا ہے کہ کون سا عمل ہے جو اعلیٰ خیر Highest Good سے قریب تر ہے۔ اخلاقی جدوجہد کا نصب العین اسی اعلیٰ خیر کا حصول ہے اس بات کا تعین کہ اعلیٰ خیر Summum Bonum کیا ہے؟ نہایت دشوار ہے اخلاقیات کا علم اسی تلاش اور جستجو سے عبارت ہے کہ زندگی کی سب سے بڑی خیر کیا ہے۔

انسانی کردار Conduct

عمومی طور پر کردار سے مراد ہمارے وہ تمام افعال ہوتے ہیں جو ہم زندگی میں سرانجام دیتے ہیں لیکن اخلاقیات میں کردار سے مراد صرف وہ اعمال ہیں جو شعوری طور پر اور ارادہ و انتخاب کے تحت سرانجام دیئے جائیں کسی بھی عمل کے دو پہلو ہوتے ہیں ایک خارجی اور دوسرا باطنی خارجی یا ظاہری پہلو ان اثرات و نتائج پر مشتمل ہوتا ہے جو اس کے ظہور سے رونما ہوتے ہیں جبکہ باطنی یا داخلی پہلو ان محرکات مقاصد اور نیتوں پر مبنی ہوتا ہے جو اس عمل کا موجب بنتے ہیں۔

اخلاقیات میں دونوں پہلوؤں کو زیر غور لایا جاتا ہے۔ کردار انسان سے مراد وہ اعمال ہیں جو خوب سوچ سمجھ کر پورے شعور کے ساتھ اور متبادل راہوں میں سے کسی ایک راہ کے باقاعدہ آزادانہ انتخاب و اختیار کے نتیجے کے طور پر سرانجام دیئے جائیں اور وہ نتائج جن کا ہمیں کسی حد تک پہلے سے علم ہو انہیں ہم پوری ذمہ داری سے قبول کرنے کے لئے آمادہ اور تیار ہوں ایسے اعمال کو اصطلاحاً ارادی اعمال Voluntary Actions کہا جاتا ہے یہی ارادی اعمال اخلاقیات میں زیر غور لائے جاتے ہیں انہی کے بارے میں فیصلہ مرتب کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ آیا وہ اخلاقی اعتبار سے درست ہیں یا نا درست ہیں جن اعمال کے پس پردہ ارادے کی آزادی اختیار و انتخاب اور جواب دہی کا تصور موجود نہ رہا ہو انہیں اخلاقی مباحث کا موضوع بنایا ہی نہیں جا سکتا۔

معیار اخلاق کے نظریات
Ethical Theories

یہ سوال کہ ہمارے اعمال کو خوب وزشت کے اعتبار سے جانچنے کا معیار کیا ہے؟ ابتداء ہی سے انسانی ذہن میں خلجان پیدا کرتا رہا ہے۔ فلسفہ اخلاق کی تاریخ میں اس سے متعلق مختلف آراء اور متصادم نظریات پیش کئے جاتے رہے ہیں جن کو عمومی طور پر مندرجہ ذیل چار مکاتیب میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

1- معیار بطور قانون
2- معیار بطور لذت یا افادیت
3- معیار بطور کمال
4- معیار بطور قدر

1- معیار بطور قانون

معیار بطور قانون سے مراد یہ ہے کہ اخلاق کچھ قوانین کا مجموعہ ہوتا ہے جن کی پابندی ضروری ہوتی ہے جو شخص ان قوانین کے مطابق عمل کرے گا اور ہر فرض کو اپنا فرض تصور کر کے نتائج سے بے نیاز ہو کر صلے کی تمنا یا سزا کے خوف سے بالاتر ہو کر نیک اعمال سرانجام دے گا تو اوروں کی نسبت زیادہ بااخلاق کہلائے گا۔ یعنی نیکی نام ہے محض قانون کی پابندی کا۔

یہاں ہمیں لفظ "قانون" کے مفہوم سے آشنا ہونے کی از حد ضرورت ہے۔ اور جن معنوں میں یہ لفظ اخلاقیات میں استعمال ہوتا ہے اس کی نشاندہی کر لینی بھی ضروری ہے تاکہ اسے دوسرے مطالب کی آمیزش سے پاک کر کے دیکھا جا سکے۔

اخلاقی قانون سے مراد وہ قوانین ہیں جو بدلے نہیں جا سکتے۔البتہ توڑے جا سکتے ہیں۔ اخلاقی قوانین وقت اور مقام سے ماوراء ہیں انہیں ہر دور میں توڑا جاتا رہا ہے اور ہمیشہ توڑا جا سکتا ہے۔ لیکن کوئی شخص ان کی حتمیت اور لابدیت سے انکار کی جرات نہیں کر سکتا۔ سچائی آج سے دس ہزار سال پہلے بھی قابل قدر تھی آج بھی ہے اور ابدالاباد تک رہے گی۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ روز مرہ کی زندگی میں اس اہم ترین قدر کی دھجیاں بکھیری جاتی ہیں اس طرح قتل و غارت کرنا' دھوکہ دینا چوری کرنا' غیبت کرنا وغیرہ ابتدا ہی سے ناپسندیدہ اعمال رہے ہیں یہ الگ بات ہے کہ ہر دور میں

انہیں فروغ حاصل ہے۔ پیہم شکست کے باوجود اخلاقی قانون کی مستقل عالمگیر اور غیر متغیر حیثیت میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوا۔

اخلاقی قانون میں چاہیے Ought کا تصور پایا جاتا ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ ہمیں بڑوں کی عزت کرنی چاہیے تو اس کا مفہوم دراصل یہ ہوتا ہے کہ بڑوں کی عزت کرنا بڑی اچھی بات ہے ہمیں اس بات کو عملی طور پر تسلیم کر لینا چاہیے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم اس اصول اخلاق کے علم کے ساتھ ساتھ ضرور بڑوں کی عزت کرنے لگیں۔ یہ بات خود ہمارے طرز عمل اور ہماری رضا و رغبت پر ہے کہ ہم اس پر عمل کریں یا نہ کریں اس میں صرف ایک اچھائی کی نشاندہی کی گئی ہے۔ اخلاقی قوانین کی نوعیت یہی ہے۔

اخلاقی احکام یا قوانین کی ماہیت کے بارے میں مندرجہ ذیل تصورات مروج رہے ہیں۔ (الف) قانون معاشرہ (ب) قانون خداوندی (ج) قانون فطرت (د) حاسہ اخلاق (ہ) قانون ضمیر (و) قانون عقل

(الف) قانون معاشرہ

اخلاقی قانون کی اولین شکل ہمیں معاشرتی اطوار یا رسم و رواج میں دکھائی دیتی ہے۔ ہر وہ طرز عمل سوسائٹی کے مقررہ اسالیب سے ہٹ کر ہو غیر اخلاقی گردانا جاتا ہے قبیلے کے سردار یا معاشرے کے سرکردہ لوگوں کو حق دیا جاتا ہے کہ وہ رسوم کی پابندی سے انحراف کرنے والوں کے خلاف کاروائی کریں۔ سماجی جبریت کے اس عالم میں کچھ لوگوں کے دماغ میں بغاوت کے جراثیم پلنے لگتے ہیں۔ وہ ان رسموں کے خلاف بڑبڑانے اور احتجاج کرنے لگتے ہیں اور نئی روش کی داغ بیل ڈالتے ہیں یوں پرانی رسوم کی جگہ نئی رسوم رائج ہو جاتی ہیں۔ ملکی یا سیاسی قوانین معاشرتی رسوم کی ترقی یافتہ شکل ہوتے ہیں ان میں تفاوت اس قدر ہوتا ہے کہ ان کے نفاذ میں محض سماجی جبریت نہیں بلکہ حکومت کی قوت مقتدرہ شامل ہوتی ہے۔ تھانہ جیل اور سزائیں ان قوانین کی بالادستی کو تسلیم کراتی ہیں

(ب) قانون خداوندی

اس سطح پر اخلاقی قانون نسبتاً بالاتر مقام حاصل کر لیتا ہے یہاں انسان اپنا

رشتہ ایک مابعد الطبیعاتی ہستی یا طاقت کے ساتھ جوڑ لیتا ہے اس کی پسند یا ناپسند کا معیار یہ ہو جاتا ہے کہ کونسی چیز اس ہستی کی رضا کے قریب ہے جس پر اس کا ایمان ہے اور کون سی بات اس کی رضا کے خلاف ہے اس سطح پر جنت کی امید اور دوزخ کا خوف بہت جاندار محرک بنتے ہیں۔ انسان اس توقع کے ساتھ نیکی کرتا ہے کہ اس دنیا میں نہ سہی آخرت میں اسے نیکی کا صلہ ضرور مل کر رہے گا یا اس خوف کے ساتھ برائی سے اجتناب کرتا ہے کہ کہیں اس برائی کے باعث اسے عذاب جہنم سے دو چار نہ ہونا پڑے۔

(ج) قانون فطرت

کچھ ماہرین اخلاقیات کے نقطہ نظر کے مطابق اخلاق کا بہترین معیار قانون فطرت ہے بالخصوص رواقیین Stoics (جس کا بانی Zeno تھا) نے پوری شدت کے ساتھ اس تصور کو پیش کیا کہ زندگی کو فطرت سے جس قدر قریب رکھا جائے گا اسی قدر اس میں حسن و نکھار پیدا ہو گا ان کا شہرہ آفاق نعرہ یہ تھا کہ زندگی فطرت کے مطابق بسر کرو (Live according to Nature)

کائنات کی ہر شے کی فطرت اور اس کی بنیادی خصوصیت ہی دراصل اس کا اصل جوہر ہیں۔ اس کا کمال اسی میں ہے کہ وہ اپنی اصلیت کے ساتھ موجود ہو اس طرح فطرت انسانی میں جملہ خصائل اخلاق موجود ہیں۔ اخلاق کا منتہا یہ ہے کہ انسان اپنی فطرت کے عین مطابق زندگی بسر کرے' خرابی کا آغاز وہاں سے ہوتا ہے جہاں انسان خود اپنے آپ سے دور ہو جاتا ہے مختلف وجوہات کی بنا پر انسان اپنے آپ پر کئی پردے تان لیتا ہے۔ تکلف' تصنع اور منافقت کی بنا پر اپنے آپ کو وہ کچھ ظاہر کرتا ہے جو وہ حقیقت نہیں ہوتا۔ یہی برائی کا سر چشمہ ہے بہترین قانون' قانون فطرت ہے اسی کی پابندی سے صحیح اخلاق جنم لے سکتے ہیں موجودہ دور کے بہت سے مفکرین نے اس نظریے کا پرچار کیا ہے کہ اشیاء کے تعلقات اور اختلاف کی اساس خود اشیاء کے بطون میں واقع ہوتی ہے اس کی شناخت سے ماہیت اشیا کا عرفان نصیب ہوتا ہے۔

(د) حاسہ اخلاق

بعض علمائے اخلاقیات کا خیال یہ ہے کہ اعمال کی اچھائی اور برائی کا احساس خود انسان کے اپنے باطن کی پیداوار ہے۔ اس کے لیے کسی خارجی سہارے یا قانون کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے رنگ و شکل وزن ذائقے وغیرہ کے لیے مختلف حواس موجود ہوتے ہیں اس طرح اعمال کی سرشت کی پہچان کی خاطر قدرت نے انسان کے اندر ایک حس پیدا کر رکھی ہے۔ جو فی الفور اپنا فیصلہ صادر کر دیتی ہے۔ ایک انسان جس قدر اپنی اس حس کو استعمال کرنے کا عادی ہو گا۔ اسی قدر اس میں اخلاقی شعور کی پختگی رونما ہوتی چلی جائے گی اسے خود از خود پتہ چلتا رہے گا کہ خیر اور شر کیا ہے اور ان دونوں کے مابین امتیاز کیونکر کیا جا سکتا ہے۔ اچھے عمل کے ساتھ پسندیدگی اور برے عمل کے ساتھ ناپسندیدگی کا احساس پیدا ہو جائے گا۔

اس تصور کے سب سے بڑے پر چارک شیفٹسبری Shatesbury اور ہچسن Hutcheson ہیں ان کا خیال ہے کہ انسان میں وجدانی طور پر اعمال کی سرشت محسوس کر لینے کی صلاحیت ودیعت کی گئی ہے جس کی مدد سے وہ از خود اچھے اور برے کے مابین امتیاز کرنے کا اہل ہے۔

(ہ) قانون ضمیر Conscience

کچھ ماہرین اخلاقیات کے نزدیک خیر اور شر کے مابین امتیاز کا بہترین ذریعہ ضمیر ہے جو ان کے مطابق کردار انسانی کا نہایت قابل اعتماد رہنما ہے۔ اس سلسلے میں خاص طور پر بشپ بٹلر Butler کے نظریات کو بڑی شہرت حاصل رہی ہے اس کا خیال تھا کہ شیفٹسبری اور ہچسن کے نظریہ حاسہ اخلاق میں کئی نقائص موجود ہیں اس نے ان نقائص کو دور کرنے کی خاطر اصول ضمیر کا فلسفہ پیش کیا۔ ضمیر حاسۂ اخلاق کی نسبت زیادہ موثر قابل بھروسہ اور فعال قوت ہے جو زندگی کے مختلف تضادات میں فیصلہ صادر کرتی ہے۔ بٹلر کا نقطہ نظر یہ تھا کہ انسانی فطرت میں لا تعداد جذبات و رجحانات موجود ہیں جو انسان کو مختلف اطراف میں کھینچتے ہیں انسان فیصلہ نہیں کر پاتا کہ وہ کس جذبے کی تسکین کو فوقیت دے اور کسے ترک کر دے ایسے لمحات میں دو عقلی اصول رہنمائی کرتے ہیں اول حب نفس Selflove اور دوم دوسروں سے ہمدردی Benevolence انسان یا تو ان جذبات کی تسکین کا سامان بہم پہنچائے گا جو خود اس کی

اپنی ذات کے لیے مفید اور مسرت انگیز ہوں یا پھر ایسے رجحانات کو ترجیح دے گا جن کی وجہ سے دیگر بنی نوع انسان کی بھلائی کا پہلو نکلتا ہو۔ ان دونوں تقاضوں کے تحت ہی اس کے کردار کا تعین ہو گا۔ اب یہ فیصلہ کرنا ہے کہ وہ ان میں سے کسے فوقیت دے اور کسے نظرانداز کر دے اس کے لیے ایک چیلنج بن جائے گا۔ بٹلر کا خیال ہے کہ ایسے عالم اضطراب میں ضمیر کا عقلی اصول انسان کی رہنمائی کرتا ہے اور وہ اسی روش کا انتخاب کرتا ہے جو اس کے ضمیر کے فیصلے کے مطابق ہوتی ہے۔ ضمیر اس لحاظ سے حب نفس اور ہمدردی دونوں سے بالا تر ایک عقلی قوت ہے جو انسانی فطرت میں اہم ترین مقام پر فائز ہے اس کا منصب یا وظیفہ یہ ہے کہ مختلف اعمال کی سرانجام دہی میں نہ صرف یہ کہ رہنمائی کرے بلکہ مدد کرے۔

(و) قانون عقل

ماہرین اخلاقیات کی ایک گروہ اس نقطہ نگاہ کا قائل ہے کہ زندگی کے معاملات میں صحیح انداز میں رہنمائی کرنے والی قوت ہماری عقل ہے جو بے لاگ طریقے سے فیصلے صادر کرتی ہے کہ کون سا طرز عمل درست ہے اور کونسا درست نہیں ہے۔ یہی وہ استعداد ہے جو انسان کو تمام مخلوقات میں ایک امتیازی مقام عطا کرتی ہے۔ اس کے انداز نے ہمہ گیر اور آفاقی ہوتے ہیں جو بات ریاضیاتی قوانین کے مطابق بیسویں صدی میں درست ہے وہ پہلی صدی میں بھی اسی طرح درست تھی اور بالکل اسی انداز میں پچاسویں صدی میں بھی درست ہو گی۔ ریاضی کے یہ اصول عقل پر مبنی ہیں اور عقل یکساں نوعیت کے فیصلے کرتی ہے۔ اخلاقی معاملات میں بھی ہمیں اپنی عقل سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیے تاکہ اخلاقی اصول بھی ریاضی کے اصولوں کی مانند عالمگیر ہو جائیں۔ خیر و شر کے تمام اضافی تصورات اس وقت جنم لیتے ہیں جب عقل کی بجائے عارضی ہیجانی اور نظریاتی آرا کو اخلاق کا معیار قرار دیا جاتا ہے۔ اگر اخلاق کو عقلی اور فکری بنیادی پر استوار کیا جائے اور محدود افکار و تصورات سے بالاتر ہو کر آفاقی اقدار کے حوالے سے نیکی اور بدی کے معیار کا تعین کیا جائے تو ہم ایک ہمہ گیر ضابطہ اخلاق کے حامل ہو سکتے ہیں۔

(2) معیار بطور لذت یا افادیت Hedonism or utiliterianism

کچھ ماہرین اخلاق کے نزدیک جس عمل کے ارتکاب کے نتیجے کے طور پر لذت نصیب ہو اپنے اندر اخلاقی قدر و قیمت رکھتا ہے۔ خواہ اسے کسی بھی انداز سے پایہ تکمیل تک پہنچایا جائے۔ ذرائع و وسائل کی اخلاقی اہمیت کا دار و مدار لذت کے حتی الوسع وفور اور الم کے فقدان پر ہے ان ذرائع و وسائل کی اپنا ذاتی حیثیت غیر جانبدار ہے۔ اس نقطہ نظر کے ماننے والوں کو لذتیں Hedonist یا افادیتیں Utiliterianist کہا جاتا ہے۔ فکر یونان میں اس کی بنیادیں ہمیں ابقوریت Epicureanism (اس کا بانی Epicurus 340 ق م) کے کتب میں دکھائی دیتی ہیں جب کہ عہد حاضر میں اس کے نمایاں علمبردار بینتھم Jeremy Benthem (1748 - 1832) جان اسٹورٹ مل Jhon Stuart Mill (1806 - 1873) اور ہنری سجوک Henry Sidgwick (1900 - 1837) ہیں۔

لذتیت کی دو قسمیں ہیں: نفسیاتی لذتیت اور اخلاقی لذتیت

(الف) نفسیاتی لذتیت

اس صورت کے مطابق ہماری تمام تر خواہشات کا انتہائی مقصد یا نصب العین لذت کا حصول ہے۔ یعنی نفسیات انسانی کا بنیادی تقاضا یہ ہے کہ انسان ہمیشہ ایسے افعال سر انجام دیتا ہے جو اپنے انجام کے لحاظ سے لذت انگیز ہوں اور ایسے افعال سے گریز یا اجتناب کی کوشش کرتا ہے جن کے نتیجے کے طور پر اسے دکھ یا تکلیف پہنچنے کا امکان ہو۔ بینتھم کہتا ہے کہ انسان لذت اور الم کی سلطنت میں پیدا ہوا ہے۔ ہمارے تمام خیالات اور اعمال انہیں سے وابستہ ہوتے ہیں۔ ہمارے تمام فیصلے نہیں کے حوالے سے مرتب ہوتے ہیں زندگی کے تمام پہلو انہی کے زیر اثر پروان چڑھتے ہیں بینتھم کہتا ہے کہ جو شخص اپنے آپ کو لذت اور الم کی حکمرانی سے باز رکھنا چاہتا ہے دراصل نہیں جانتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے انسان کا مقصد حیات ہی حصول لذت اور ترک الم ہے حتیٰ کہ جب وہ بڑی سے بڑی خوشیوں کو ٹھکرا رہا ہوتا ہے اور شدید رنج و محن اور تکلیف کو خود بڑھ کر گلے لگا رہا ہوتا ہے اس وقت بھی اس کا مقصد حصول لذت ہی ہے، گویا ہمارے تمام افعال کا اصل محرک اور مقصد لذت ہی ہے۔ جان

سٹورٹ مل کہتا ہے کہ کسی شے کی خواہش کرنا اور اسے خوشگوار محسوس کرنا ایک ہی بات کو بیان کرنے کے دو مختلف انداز ہیں۔

(ب) اخلاقی لذتیت

اس مکتب فکر کے مطابق ہمارے افعال کے اور بھی محرکات ہو سکتے ہیں لیکن ہمیں چاہیے کہ ہم ان میں سے صرف لذت کے محرک کا انتخاب کریں اور باقی محرکات کو ترک کر دیں۔ گویا نفسیاتی لذتیت تو مثبت انداز میں تسلیم کرتی ہے کہ ہمارا مقصد محض لذت کا حصول ہی ہوتا ہے اور کسی اور مقصد کا حصول ہمارا مطمح نظر ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کے برعکس اخلاقی لذتیت کا موقف یہ ہے کہ اور بھی مقاصد ممکن ہیں۔ لیکن دانشمندی اور اخلاق کا تقاضا یہ ہے کہ ہم زندگی کے متفرق مقاصد میں سے صرف لذت ہی کو حاصل کرنے کی تگ و دو کریں دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیجئے اخلاقی لذتیت کے نزدیک ہمیں لذت ہی کو اپنا مطمح نظر بنانا چاہیے۔ قابل دید چیز وہ ہوتی ہے جو دیکھے جانے کے قابل ہو اسی طرح قابل خواہش شے وہ ہے جس کی خواہش کی جا سکے اس لذتین یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جس شے کی خواہش کی جا سکے ہمیں چاہیے کہ اس کی عملی طور پر خواہش کریں۔

اخلاقی لذتیت کی تین قسمیں ہیں۔ ذاتی یا ا۔خوئیت رہبانی لذتیت عمومی لذتیت

ذاتی لذتیت کے مطابق ہر شخص فطری طور پر اپنی ذاتی لذت ہی کہ حصول کی سعی کرتا ہے یا کہ اسے چاہیے کہ وہ ہمیشہ اپنے ذاتی مفاد کی خاطر تگ و دو کرے۔ اس فکر کے مطابق انسان اپنی بنیادی سرشت کے اعتبار سے خود غرض واقع ہوا ہے وہ صرف ان چیزوں کے حصول کی کوشش کرتا ہے جن سے ان کی ذات کو تسکین میسر آئے۔ اگر کوئی شخص دوسروں کے لیے تکالیف برداشت کرتا ہے تو اس میں بھی اس کی ذاتی خواہش ضرور کار فرما ہوتی ہے۔ سیاسی قائدین جب قید و بند کی صعوبتیں جھیلتے ہیں یا جانی و مالی قربانیاں پیش کرتے ہیں تو اس سارے عمل میں انہیں تسکین ملتی ہے۔ اسی تسکین کی تمنا یا ذاتی شہرت و نیک نامی کے حصول کی خاطر وہ سو کچھ برداشت کرتے ہیں۔ کوئی شخص کتنا ہی بے لوث مخلص اور صاحب ایثار کیوں نہ ہو دراصل اس کا اصل مطمح نظر ذاتی خواہشات اور انا کی تسکین ہی ہوتا ہے۔

رہبانی لذتیت کی رو سے دوسروں کی خوشی کا حصول یا فلاح و بہبود عامہ کے

امور میں دلچسپی اخلاقی قدر کی حامل ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ انسان اپنی ذاتی خوشیوں کے حصول میں سرگرمی کا مظاہرہ کرتا ہے اور ہمیشہ اپنے ذاتی مفادات کو زیادہ اہمیت دیتا ہے لیکن اس پر واجب ہے کہ وہ دوسروں کی خوشی کی خاطر اپنی ذاتی دلچسپیوں اور خوشیوں کو قربان کر دے۔ خود غرضی کا اخلاق میں کوئی مقام نہیں۔ خیر اعلیٰ تک رسائی حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنے سکھ اور آرام کی پرواہ کیے بغیر دوسروں کی مدد کرے بنی نوع انسان کی خدمت کرے ان کی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے اگر اسے ایثار کرنا پڑے تو بلا جھجک بلکہ پوری مستعدی کے ساتھ ایسا کرے اور اس بات کو بھول جائے کہ اس کی کوئی ذاتی اغراض بھی ہیں۔

عمومی لذتیت کے مطابق خیر اعلیٰ کا حصول زیادہ سے زیادہ لذت سے ہوتا ہے۔ اگر ہم محسوس کریں کہ ذاتی خوشی حاصل کر کے ہم مجموعی طور پر زیادہ لذت پا رہے ہیں تو ہمیں دوسروں کی خوشیوں کو قربان کر کے بھی ذاتی خوشی کے حصول کی جدو جہد کرنی چاہیے اور اگر کسی صورت حال میں دوسروں کی خوشی سے زیادہ لذت حاصل ہو رہی ہو تو ذاتی خوشیوں کو ترک کر کے دوسری کی خوشی کی خاطر تگ و دو کرنی چاہیے۔ گویا اخلاقی اعتبار سے ہمیں زیادہ سے زیادہ خوشی کو اپنا مطمع نظر بنائے رکھنا چاہیے اور دیکھنا چاہیے کہ زیادہ فائدہ کس میں ہے نہ تو خود غرضی اور نفس پرستی جائز ہے کہ انسان ہر وقت اپنے ہی مفاد کے پیچھے لگا رہے اور نہ ہی رہبانیت ہمیشہ قابل قدر ہے کہ دوسروں کی خاطر انسان اپنے چین اور آرام کو قربان کرتا رہے۔ دانشمندی کا تقاضا یہ ہے کہ انسان ان دونوں انتہاؤں کے مابین اعتدال کی راہ اختیار کرے اور نظر اس بات پر رکھے کہ زیادہ فائدہ کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔

(3) معیار بطور کمال

بعض ماہرین اخلاقیات اخلاقی مسئلے کو نظریہ ارتقاء کے حوالے سے حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ اخلاق میں جس نصب العین تک رسائی حاصل کرنے کی جدوجہد کی جاتی ہے اس کا تعلق معرفت نفس سے ہے یا سیرت کی تعمیر اور اس کی ترقی سے ہے انسانی خودی میں امکانات کی ایک وسیع و عمیق کائنات موجود ہے ان امکانات کے بتدریج پہچاننے اور انھیں وقوع پذیر کرنے کی خاطر مسلسل تگ و دو کرنے ہی میں اخلاقی نصب العین پوشیدہ ہے خوب سے خوب تر کی تلاش و جستجو کا

عمل انسانی زندگی میں معنویت پیدا کرتا ہے اور انسان کو پیہم عروج و کمال کی جانب گامزن کرتا ہے۔ اس تصور کی اساس نظریہ ارتقا پر استوار ہے یوں تو نظریہ صدیوں سے رائج ہے اور مختلف مفکرین اس کی مختلف جہتوں کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے رہے ہیں لیکن عہد حاضر میں اسے ایک جدا گانہ شہرت اور مقبولیت حاصل ہو چکی ہے۔ بالخصوص ہیگل Hegel (1770 - 1831) کے نظام فکر میں اس نظریے کو ایک اہم مقام حاصل ہے۔ چارلس ڈاروِن Charles Darwin نے اس نظریے کو انواع حیوانات پر منطبق کر کے بعض تہلکہ خیز تصورات پیش کئے جن کی وجہ سے جدید فکر میں بعض نئی جہتوں کا اضافہ ہوا بلکہ اس نظریے نے فکر و خیال کے تمام زاویوں کو بے حد متاثر کیا۔ دیگر علوم کی مانند اخلاقیات میں بھی اس کے اثرات رونما ہونے لگے یہاں تک کہ ہربرٹ اسپنسر Herbert Spencer (1903 - 1820) اور بعض دوسرے اہم علمائے اخلاقیات نے نظریہ ارتقاء کی تطبیق اخلاقیات پر کی۔ انہوں نے ثابت کیا کہ اخلاقی اور سماجی ادارے مختلف ادوار میں ارتقاء کے مختلف مراحل طے کرتے رہے ہیں۔ انہوں نے اس موقف کی پر زور تائید کی کہ اخلاقی زندگی اپنی سرشت کے اعتبار سے ایک تاریخی عمل ہے۔ گویا اخلاقی زندگی کا نصب العین ایک ایسی منزل ہے جس تک پہنچنے کی تمنا انسان کو عمل پیہم پر اکسائے رکھتی ہے۔ اس سے زندگی میں حرکت اور ترقی برقرار رہتی ہے جو عمل ہمیں جس حد تک اس منزل سے قریب تر لے جانے والا ہو گا وہ اسی قدر اخلاقی قدر و قیمت کا حامل متصور ہو گا اور جس عمل سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہو وہ اسی تناسب سے غیر اخلاقی قرار دیا جائے گا۔

ارتقاء کے تین پہلو ہوتے ہیں۔ آغاز، عمل اور انجام، ان تینوں میں سے ہمارے پیش نظر محض عمل ہوتا ہے۔ آغاز اور انجام اوجھل ہوتا ہے۔ ارتقاء کے عمل کو آغاز یا انجام کسی ایک پہلو کے حوالے سے بیان کیا جا سکتا ہے کچھ لوگوں نے اس کی تشریح آغاز کے حوالے سے کی۔ کچھ اس کے موجودہ عمل کی وضاحت انجام کے وسیلے سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جس طرح ہمیں اس بات کی خبر نہیں کہ ابتداء کیا ہے اسی طرح ہم اس بات سے بھی بے خبر ہیں کہ یہ عمل کس انجام یا مقصد کی جانب گامزن ہے۔ عمل ارتقاء کی تعبیر اگر آغاز کے حوالے سے کیا جائے تو یہ ایک

فطرتی طریق کار ہو گا۔ لیکن فکری اور منطقی اسلوب یہ ہے کہ ہم انجام کے نقطہ نظر سے ارتقاء کی تعبیر کریں۔

اسپنسر کے نزدیک اصل اہمیت ماحول سے مطابقت کی ہے یہی پیمانہ خیر و شر ہے۔ جو کردار ماحول کے تقاضوں سے جس قدر ہم آہنگ ہو گا اسی قدر ترقی یافتہ اور قابل تعریف ٹھہرے گا اور اس سے اسی تناسب سے لذت میسر آئے گی۔ اس کا خیال ہے کہ نیک کردار کی تین خصوصیات ہیں زندگی کو طول بخشتا ہے۔ زندگی میں وسعت پیدا کرتا ہے۔ زندگی میں لذت کا موجب بنتا ہے۔ یہ تینوں خصوصیات اس وقت پیدا ہوتی ہیں۔ جب ہمارا کردار ارد گرد کے حالات سے مکمل طو پر ہم آہنگ ہو۔ گویا اسپنسر کے نقطہ نظر کے مطابق اخلاقی جد و جہد کا نصب العین حالات سے مطابقت ہے۔ جیسے حالات درپیش ہوں انسان اپنے آپ کو انہی سانچے میں ڈھال لے۔ یہ ایک ایسا اصول ہے جو زندگی میں حسن و نکھار پیدا کرتا ہے۔ حالات کے دھارے کی مخالف سمت میں چلنے سے نہ صرف یہ کہ مشکلات اور تکالیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے بلکہ یہ عمل سراسر غیر اخلاقی بھی ہے۔ پنسر کے نزدیک دانشمندی کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اپنے ماحول کی حقیقتوں کو ہمیشہ پیش نظر رکھے اور اپنے آپ کو انہی کے مطابق ڈھالتا رہے۔

(4) معیار بطور قدر

کچھ علمائے اخلاقیات کے نزدیک اخلاق کے معیار کا تعین ان اقدار کے حوالے ہی سے ممکن ہے جو زندگی کے مقصد یا انجام سے تعلق رکھتی ہیں قانون لذت یا تکمیل نفس کے تصورات میں جو خامیاں موجود ہیں انہیں دور کرنے کا بہترین انداز ان کے نزدیک یہ ہے کہ ان سب کو اقدار کے تابع قرار دے دیا جائے اور ان ہی کی روشنی میں کردار کی اخلاقی نوعیت کا فیصلہ مرتب کیا جائے۔

سب سے پہلے قدر کے مفہوم کا سمجھنا ضروری ہے۔ اگر دیکھا جائے تو قدر وہ ہے جس کے حصول کی تمنا یا خواہش کی جائے۔ لیکن اس محدود مفہوم کے علاوہ قدر کا ایک وسیع تر مفہوم بھی ہے۔ صرف یہی نہیں کہ جس چیز کی ہم خواہش کرتے ہیں وہ قدر ہے بلکہ جس چیز کو ہم قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اسے حاصل کرنے کی خواہش بھی کرتے ہیں بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم اعلیٰ تر اقدار کے حصول کی خاطر ادنیٰ

اقدار کو قربان کر دیتے ہیں لہٰذا اخلاقیات کی رو سے قدر وہی نہیں جس کی خواہش کی جائے بلکہ قدر وہ بھی ہے جس کی خواہش کی جانی چاہیے خواہ اس کے حصول میں ہمیں اپنی بہت سی خواہشات کو ترک ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔

اقدار دو طرح کی ہیں۔ آلاتی اقدار اور ذاتی اقدار۔ آلاتی اقدار وہ ہیں جو کسی عظیم تر مقصد کے حصول کا ذریعہ ہیں بجائے خود مقصد نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر ادویات کی قدر و قیمت محض اس وجہ سے ہے کہ ان کے استعمال سے صحت بحال ہو جاتی ہے۔ بیماری کی حالت میں ہمیں کڑوی گولی بھی نگلنا پڑتی ہے۔ ہمیں وہ اس وقت اچھی نہیں لگتی لیکن ہم ایک بالاتر مقصد کے لیے اسے قبول کر لیتے ہیں۔ اسی طرح مال و متاع دنیا کی شدید خواہش اس لیے کی جاتی ہے کہ اس کی مدد سے ہم اپنی ضروریات کو پورا کر سکتے ہیں۔ ممکن ہے بعض لوگوں کے نزدیک سکوں اور نوٹوں کی اپنی بھی کوئی افادیت ہو لیکن ان کی اصل اہمیت اس صلاحیت کی وجہ ہے جس کی بدولت انہیں دیگر اشیائے ضرورت کے حصول کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔ خوشنما لباس کی قدر اس لیے ہے وہ ستر کی ضرورت اور آرائش و زیبائش کی خواہش کی تکمیل کا ایک ذریعہ ہے۔

ذاتی اقدار اس کے برعکس وہ ہیں جو بجائے خود اس قابل ہیں کہ انہیں صرف ان کی اپنی خاطر چاہا اور حاصل کیا جائے۔ کانٹ Kant کا خیال ہے کہ کائنات میں محض نیک ارادہ ہی ایک ایسی قدر ہے جسے ذاتی قدر کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔ باقی تمام اقدار آلاتی ہیں۔ اس کے مقابلے میں سجوک Sidgwick کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مسرت کے سوا ہر چیز کی حیثیت محض ایک وسیلے کی سی ہے۔ تمام سرگرمیوں کا اصل مقصود و منتہا صرف مسرت کا حصول ہے کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ حسن و جمال ذاتی قدر کا حامل ہے کچھ تدبر، صداقت، محبت، حریت نظم و ضبط، حیات، علم اور اس نوعیت کی دیگر چیزوں کو ذاتی اقدار قرار دیتے ہیں بہر طور ذاتی قدر سے مراد وہ شے ہے جو خود اپنی ذات کی حد تک اس قابل ہو کہ اسے حاصل کرنے کی تمنا کی جائے وہ کسی اور چیز کا ذریعہ نہ ہو۔

اس بات کا خیال رکھنا پڑے گا کہ ذاتی اقدار وہی نہیں جو مسرت انگیز ہوں بلکہ بعض اوقات المناک اشیاء نسبتاً زیادہ قابل قدر ہوتی ہیں اخلاق کا تعلق انہیں

ذاتی اقدار سے ہے جو زندگی میں مضمر ہیں اور جن کی شناخت حاصل کرنا ہماری اخلاقی زندگی کا نصب العین ہے۔ اقتصادی اقدار بہت پیچھے رہ جاتی ہیں۔ اخلاقی اقدار زمان و مکان سے ماوراء ہوتی ہیں۔ خود اپنی آب و تاب سے دمکتی ہیں۔ اور کسی اور چیز کی محتاج یا دست نگر نہیں ہوتیں۔

ممکن ہے ایک چیز کسی نقطہ نظر سے ذاتی قدر کی حامل ہو لیکن وہی چیز کسی دوسرے نقطہ نظر سے محض آلاتی قدر رکھتی ہو۔ یوں اقدار کی درجہ بندی کی جا سکتی ہے۔ ہر قدر کی اپنی جگہ پر اہمیت ضرور ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ سلسلہ اقدار میں اس کا کیا مقام ہے۔ اعلیٰ اقدار کو بہر حال ادنیٰ اقدار پر فوقیت دینا پڑے گی۔ حتیٰ کہ تمام اقدار کا سرچشمہ ایک ایسی اعلیٰ قدر ہو گی جو خود کسی مزید بالا تر قدر کی مرہون منت نہیں ہو گی۔

Determinism & Freedom of will

فلسفہ جبر و قدر

فلسفہ اخلاق میں جو مسئلہ سب زیادہ زیر بحث رہا ہے وہ اخلاقی فعل کے ضمن میں اس سوال کی شکل میں سامنے آیا ہے کہ کیا انسان اپنے اعمال میں صاحب اختیار ہے یا وہ کسی نہ کسی موضوعی یا معروضی قوت کی وجہ سے مجبور و بے بس ہے۔ یہ سوال مختلف ادوار کے فلاسفہ کے مابین پر جوش مباحثوں کا موضوع رہا ہے کچھ فلاسفہ کی نظر میں انسان اپنے اعمال میں کلی طور پر اختیار رکھتا ہے اور باقی کچھ فلاسفہ نے یہ استدلال کیا ہے کہ انسان اپنے اعمال کا خالق نہیں بلکہ وہ پابند ہے۔ انہیں مباحث کو فلسفہ اخلاق میں جبر و قدر کا مسئلہ کہتے ہیں۔ جن فلاسفہ نے آزادی ارادے کے نظریے کی حمایت کی ہے انہیں اختیاریت Liberterians یا Indeterminist کہتے ہیں اور دوسرے فلاسفہ جو آزادی ارادہ کو نہیں مانتے وہ لزومیتی Necessarias یا جبریتی Determinist کہلاتے ہیں۔

فلسفہ جبر یا جبریت

جبریت پسند فلاسفہ ارادے کی آزادی کے عدم وجود کو ان حقائق سے ثابت کرنا چاہتے ہیں (1) کہ ارادی فعل کا نفسیاتی تجزیہ ظاہر کرتا ہے کہ انسانی ارادہ آزاد نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعین اس محرک سے ہوتا ہے جو کسی مخصوص صورت حال میں سب

سے زیادہ قوی ہو۔

(2) انسانی افعال کی پیش گوئی روز مرہ کی ایک عام سی بات ہے۔ نیز یہ کہ آج لوگوں کے مستقبل کے بارے میں پیشن گوئی کرنے کے لیے سائنسی بنیادوں پر نفسیاتی طریقے بھی وضع کیے جا چکے ہیں۔ پیشن گوئی کے اس امکان میں یہ حقیقت مضمر ہے کہ انسانی ارادہ کا تعین مقدم حالات سے ہوتا ہے۔

(3) مادئین کے نزدیک ذہن کا ایک غیر ممتد عامل Non - extended Agent کی حیثیت سے کوئی وجود نہیں ہے۔ تمام ذہنی مظاہر بنیادی طور پر عضویاتی Organic سلسلہ ہائے عمل ہیں جن کی فعلیت کا تعین بعض مادی اور میکانکی قوتوں پر منحصر ہے اس لیے ارادے کی آزادی کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی۔

(4) وحدت الوجود کے مابعد الطبیعیاتی نظریے کی رو سے خدا یا ہستی مطلق کے علاوہ کسی دوسری حقیقت کا کوئی وجود نہیں انسانی ذہن اپنی کوئی جدا گانہ حقیقت نہیں رکھتا۔ چنانچہ اس کی آزادی کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ تمام انسانی افعال کا تعین خود خدا کی ذات کرتی ہے۔

(5) یہ سائنسی مقولہ کہ لاشے سے شے یعنی عدم سے وجود برآمد نہیں ہو سکتے۔ مسلمہ طور پر آفاقی اخلاقیت کا حامل ہے۔ اگر علت کے بغیر کچھ واقع نہیں ہو سکتا۔ تو ذہنی فعلیتوں کی بھی اپنی علل ہونی چاہئیں۔ اس لیے یہاں بھی ارادے کی آزادی کی نفی ہوتی ہے۔

(6) مذہب کی رو سے خدا علیم مطلق ہے۔ وہ جانتا ہے کل کیا ہونے والا ہے۔ یعنی خدا کی یہ پیش آگہی اس بات کا ثبوت ہے کہ تمام انسان فعلیتیں بنیادیں طور پر ملزوم ہیں آزاد نہیں۔

فلسفہ قدر یا آزادی ارادہ

آزادی ارادہ کے حامل فلاسفہ کے دلائل اس طرح کے ہیں (1) کانٹ نے کہا تھا کہ آزادی ارادہ اخلاقی حکم کا ایک اصول موضوعہ Imperative ہے۔ اخلاقی حکم میں "ایسا ہونا چاہیے" یا "یا اخلاقی فرض" کا احساس مضمر ہوتا اگر ارادہ آزاد نہ ہوتا تو فرض اور ذمہ داری اخلاق، عدل، حسن و قبح، خیر و شر جیسے تصورات بے معنی ہوتے۔

(2) ان دنوں جدید طبیعیات کے میدان میں لا معینیت کے اصول Indterminancy Principle of کی دریافت کے نتیجے میں ارادے کی آزادی کے قدیم مبحث سے فلاسفہ کو بڑی دلچسپی پیدا ہو چلی ہے۔ اسی وجہ سے بعض لوگ یہ فرض کرنے لگے ہیں۔ کہ خود سائنس جسے عام طور پر ہر قسم کی غیر جبریتی آزادی کا دشمن تصور کیا جاتا تھا۔ اب اپنے موقف سے پیچھے ہٹ رہی ہے اور اس نے طبیعی حقیقت کی دنیا میں بھی ایک خاص قسم کی آزادی کا اثبات کیا ہے۔

(3) ولیم جیمس William James آزادی کو اخلاقی بنیادوں پر اور راست تجربے کی بنیاد پر ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اخلاقی جدو جہد کو ایک حقیقی جدو جہد ہونا چاہیے صرف بناوٹی نہیں اور یہ حقیقی صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے۔ جب آزادی کے اصول موضوعہ کو ملحوظ رکھا جائے۔

(4) برگساں HenriBergson کے نزدیک آزادی حقیقت کی اپنی ساخت میں موجود ہوتی ہے۔ آزادی کو نفسی زندگی کا جوہر سمجھئے زندگی خود آزادی ہے قانون علت کا اصول تخلیق پر کوئی اطلاق نہیں ہو سکتا اس لیے کہ یہ اصول مطلقاً آزاد ہے۔

تبصرہ

جبریت اور قدریت کے جواز میں جو دلائل پیش کئے گئے ہیں۔ اگر انہیں غور سے دیکھا جائے تو پتہ چلے گا کہ سچائی دونوں طرف موجود ہے۔ انسان میں میکانکی طاقتیں بھی موجود ہیں۔ اور تخلیقی بھی۔ جب جبلات اور فطری میلانات کو دیکھا جاتا ہے۔ تو انسان مجبور نظر آتا ہے۔ لیکن اگر قوت تخلیق کو دیکھا جائے تو ارادی نظر آتی ہے۔ ہر شخص اپنی بہتری کے لیے منصوبے بناتا ہے اور انہیں عملی جامہ پہنانے کی خاطر وسائل و ذرائع اختیار کرتا ہے۔ میکانکی طاقتیں زندگی کے جامداور سکونی حصے کا پتہ دیتی ہیں تخلیقی قوتیں متحرک پہلو کا۔

کائنات میں بھی سکونی اور متحرک دونوں قوتیں موجود ہیں۔ سلسلہ ارتقاء میں سب سے نچلی کڑی جمادات کی ہے جہاں نہ حرکت نظر آتی ہے اور نہ نشوونما اور نہ اختیار و ارادہ پتھراور دھاتیں میکانکی طاقتوں کے مطیع اور فرمانبردار ہیں۔ اس کے بعد نباتات کا نمبر آتا ہے۔ اور پھر حیوانیات آتے ہیں۔ حیوانیات کے بعد جب ہم انسان کی منزل پر پہنچتے ہیں تو آزادی نمایاں حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ جہاں تک مادی زندگی

کا تعلق ہے۔ میکانکی طاقتیں موجود ہیں۔ ان کی اطاعت ضروری ہے لیکن اخلاقی اور روحانی زندگی آزاد زندگی ہے یہاں تخلیقی قوتیں کار فرما ہیں۔

جوں جوں ارتقاء کی منازل ختم ہوتی جاتی ہیں۔ جبریت کا اقتدار گھٹتا جاتا ہے اور قدریت کا اقتدار بڑھتا جاتا ہے۔ نچلے درجے پر جبریت کا کمل تسلط ہے لیکن چوٹی پر قدریت کی سلطنت ہے۔ گویا یہاں بھی جبریت موجود ہے لیکن اس کی زور بہت کم ہے۔

دیکھا جائے تو دراصل سکونی اور حرکی دونوں قوتیں انسانی ذات سے تعلق رکھتی ہیں۔ جب سکون طاقتیں کام کرتی ہیں تو انسان بے دست و پا نظر آتا ہے ور جب متحرک طاقتیں کام کرتی ہیں تو انسان آزاد دکھائی دیتا ہے۔ اگر بیرونی اسباب کردار پر اثر انداز ہوں۔ اور انتخاب کا تعین کریں تو آزادی نظر نہیں آتی لیکن اگر اصولوں کی پیروی کی جائے تو غلامی کا وجود دکھائی نہیں دیتا۔

اسلام اور اخلاقیات
Islam & Ethics

اخلاق کا وجود یقیناً اس وقت سے ہے جب سے انسان کی زندگی اور اس کے ذہنی اور جسمانی اعمال کا وجود ہے۔ دنیا کا کوئی مذہب ایسا نہیں جو اخلاق کا ماخذ خدا کے حکم کے سوا کسی اور شے کو تسلیم کرتا ہو۔ لیکن اسلام اس کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ خدا نے اپنے ان احکام کو وحی کے الفاظ میں بھی بیان کیا ہے اور اپنے بندوں کی فطرت میں بھی ودیعت رکھا ہے۔ تاکہ فطرت اگر کسی سبب خاموش رہے۔ تو احکام الٰہی کی آواز اس کو پکار کر ہوشیار کر دے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیا کے سارے مذہبوں کی بنیاد اخلاق ہی پر ہے چنانچہ اس عرصہ ہستی میں جس قدر پیغمبر اور مصلح آئے سب کی ہی تعلیم رہی کہ سچ بولنا اچھا اور جھوٹ بولنا برا ہے۔ انصاف بھلائی اور ظلم برائی ہے۔ خیرات نیکی اور چوری بدی ہے اس لیے پیغمبر اسلام محمد صلعم نے فرمایا بعثت لاتمم حسن اخلاق۔ یعنی میں حسن اخلاق کے تمام کرنے کے لیے بھیجا گیا ہوں۔ اس طرح دوسری حدیث ارشاد ہے انمابعثت لاتمم مکارم الاخلاق۔ یعنی میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لیے مبعوث ہوا ہوں۔ قرآن مجید کے سورہ جمعہ میں محمد صلعم کے بارے میں فرمایا ہے ویزکیھم و یعلمھم الکتاب والحکمۃ' یعنی وہ (پیغمبران کا تزکیہ کرتا ہے اور انہیں کتاب کی

تعلیم دیتا ہے۔ اسلام میں اخلاق کو جو اہمیت حاصل ہے وہ اس سے ظاہر ہے کہ پیغمبر اسلام نماز میں جو دعا مانگتے تھے اس کا ایک فقرہ یہ ہے **واہدنی لا حسن الاخلاق لا یھدی لاحسنھا الا انت و اصرف عنی سیاتھا لا تصرف عنی سیا تھا الا انت** یعنی اے میرے خدا مجھ کو بہتر سے بہتر اخلاق کی رہنمائی کر تیرے سوا کوئی بہتر سے بہتر اخلاق کی راہ نہیں دکھا سکتا اور برے اخلاق کو مجھ سے پھیر دے اور ان کو نہیں پھیر سکتا لیکن تو۔

ایمان سے بڑھ کر اسلام میں کوئی چیز نہیں۔ لیکن اس کی تکمیل بھی اخلاق ہی سے ممکن ہے پیغمبر نے فرمایا اکمل المومنین ایمانا" احسنھم خلقا یعنی مسلمانوں میں کامل ایمان اس کا ہے جس کا اخلاق سب سے اچھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں ایمان کے کمال کا معیار جس چیز کو ٹھہرایا گیا ہے وہ چیز حسن اخلاق ہے۔ اسلام میں نماز اور روزے کی جو اہمیت ہے وہ ظاہر ہے لیکن اخلاق حسنہ کو بھی ان کی قائم مقامی کا شرف کبھی کبھی حاصل ہے۔ ارشاد نبوی ہے **ان الرجل لیدرک بحسن خلقہ درجتہ قائم الیل و صائم النھار** یعنی انسان حسن اخلاق سے وہ درجہ پا سکتا ہے جو دن بھر روزہ رکھنے اور رات بھر عبادت کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

اسلام میں اخلاق ہی وہ معیار ہے جس سے باہم انسانوں میں درجہ اور مرتبہ کا فرق نمایاں ہوتا ہے۔ پیغمبر نے فرمایا خیارکم احسنکم اخلاقا" یعنی تم میں سب سے اچھا وہ ہے جس کے اخلاق سب سے اچھے ہوں۔ ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ مامن شئی یوضع فی المیزان اثقل من حسن الخلق فان صاحب حسن الخلق لیبلغ بہ درجہ صاحب الصوم وا لصلوۃ یعنی ترازو میں حسن اخلاق سے زیادہ بھاری کوئی چیز نہ ہو گی کہ حسن اخلاق والا اپنے حسن اخلاق سے ہمیشہ روزہ دار اور نمازی کا درجہ حاصل کر سکتا ہے ایک اور حدیث میں ہے کہ **خیر ما اعطی الناس خلق حسن** یعنی لوگوں کو قدرت الہی کی طرف سے جو چیزیں عطا ہوئیں ہیں ان میں سب سے بہتر اچھے اخلاق ہیں۔

پیغمبر اسلام نے ایک مرتبہ فرمایا احب عباد اللہ الی اللہ احسنھم اخلاقا"۔ یعنی خدا کے نزدیک خدا کا محبوب بندہ وہ ہے جس کے اخلاق سب سے اچھے ہوں۔ اس طرح رسول اکرم نے اپنی محبت کا ذریعہ بھی اخلاق حسنہ کو قرار دیا ہے۔ ارشاد نبوی ہے **احبکم الی واقربکم منی فی الاخراۃ مجالس محاسنکد اخلاقا" وان ابغضکم**

الی وابعد کم لی الاخرۃ مسا ویکم اخلاقا" یعنی تم میں سب سے پیارا اور آخرت میں مجھ سے نزدیک وہی ہے جو تم میں بااخلاق ہیں اور مجھے ناپسند اور قیامت میں مجھ سے دور وہ ہوں گے جو تم میں بد اخلاق ہیں۔

اسلام کی ہر شے میں بنیادی بات اللہ تعالیٰ کی خوشنودی ہے لہٰذا اخلاق کے حوالے سے ہر وہ کام اچھا ہے جس کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتا ہے اور وہ براہ ہے جس کو وہ ناپسند فرمائے۔ اس بنا پر اسلام کی نظر میں اخلاق کی دو قسمیں ہیں وہ اخلاق جن کو خدا پسند فرماتا ہے یہ فضائل کہلاتے ہیں اور وہ کام جن کو وہ ناپسند کرتا ہے رذائل کہلاتے ہیں۔

قرآن پاک اور دوسری احادیث میں جن اخلاقی فضائل کا ذکر ہے ان میں مندرجہ ذیل سرفہرست ہیں۔ صدق سخاوت، عفت، دیانتداری، حیا، رحم، عدل، ایفائے عہد، احسان، عفو، برد باری، لطف، تواضع، خوش کلامی، ایثار، اعتدال، عزت نفس، شجاعت، استقامت، حق گوئی اور استغنا۔

قرآن اور ارشادات نبوی کی روشنی میں اخلاق رذیلہ درج ذیل ہیں، جھوٹ وعدہ خلافی، خیانت، غداری، چغلخوری، غیبت، بدگمانی، خوشامد، کجی، حرص، بے ایمانی، چوری، رشوت، بغض، ظلم، غرور، ریا، خود نمائی، فضول خرچی، حسد، فحش گوئی اور بہتان۔

اسلامی ایمانیات کے اخلاقی اثرات The moral Impact of Islamic Faith

(الف) توحید توحید مجرد ایک علمی حقیقت ہی نہیں بلکہ ایک نہایت اہم عملی حقیقت بھی ہے۔ انسانی زندگی خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی توحید کے تصور سے یکسر بدل کر رہ جاتی ہے۔ انسانی زندگی پر اس کا سب سے نمایاں اثر یہ پڑتا ہے کہ یہ عقیدہ انسانی کو آزادی اور حریت کا وہ بلند مقام بخشتا ہے جس کا وہ اشرف المخلوقات ہونے کی حیثیت سے مستحق ہے۔ عقیدہ توحید انسان میں انتہا درجہ خود داری اور عزت نفس پیدا کر دیتا ہے۔ اس تمام خود داری اور عزت نفس کے ساتھ یہ عقیدہ انسان میں تواضع اور انکساری پیدا کرتا ہے۔ یہ عقیدہ رکھنے والا کبھی تنگ نظر نہیں ہو سکتا وہ ایسے خدا کا قائل ہوتا ہے جو زمین اور آسمان کا خالق، مشرق و مغرب کا مالک اور تمام جہاں کا پالنے والا ہے۔ اس طرح عقیدہ توحید پر ایمان لانے والا یہ سمجھ لیتا ہے کہ

نفس کی پاکیزگی اور نیک عمل کے سوا اس کے لئے نجات و فلاح کا کوئی ذریعہ نہیں۔ اس عقیدے کا حامل کسی حال میں مایوس اور شکستہ دل نہیں ہوتا۔ عقیدہ توحید انسان میں قناعت اور بے نیازی کی شان پیدا کر دیتا ہے۔ یہ عقیدہ انسان میں عزم و حوصلہ اور صبر و توکل کی زبردست طاقت پیدا کر دیتا ہے یہ عقیدہ انسان کو بہادر بنا دیتا ہے۔

(ب) رسالت عقیدہ رسالت کے اسلامی تصور کی اخلاقی اثرات کا تعین ہم اس وقت کر سکتے ہیں جب ہم نبی آخر الزمان سے اپنے تعلق کی نوعیت کو سمجھ سکیں۔ قرآن نے نبی اکرم کے ساتھ ہمارے تعلق کو چار بنیادوں پر قائم کیا ہے۔ ایمان' اطاعت' اتباع' محبت' ایمان نبی اکرم سے ہمارے تعلق کی پہلی بنیاد ہے۔ ایمان کا مطلب صرف یہ مان لینا ہی نہیں کہ آپ خدا کے رسول ہیں بلکہ اس ایمان کی اصل روح آپ کی ذات پر سچا اور پکا اعتقاد ہے۔ نبی کے ساتھ ہمارے تعلق کی دوسری بنیاد اطاعت ہے دنیا میں نبی یا رسول کے بھیجنے کا مقصد یہی ہے کہ اس کی اطاعت بھی کی جائے اور زندگی کے معاملات میں جو احکام و ہدایت وہ دے اس کی بے چون و چرا تعمیل کی جائے۔ رسول اللہ کے ساتھ ہمارے تعلق کی تیسری بنیاد اتباع ہے اتباع کا دائرہ اطاعت سے زیادہ وسیع ہے اطاعت کے دائرہ میں عموماً" وہی باتیں آتی ہیں جن کی حیثیت احکام و واجبات اور اوامر و نواہی کی ہو لیکن اتباع کے دائرے میں مستحبات اور نوافل بھی آ جاتے ہیں رسول کے ساتھ ہمارے تعلق کی چوتھی بنیاد آپ کے ساتھ ہماری محبت ہے جس کو قرآن حکیم نے متعدد بار دوراہا اور اس پر سختی سے کاربند رہنے کی تلقین کی ہے۔ نبی اکرم کی ذات مجسم قرآن تھی اور قرآن اگر اسلام کی اخلاقی تعلیمات کا منبع و سرچشمہ ہے تو آپ کی ذات والا صفات ان تعلیمات کا عملی نمونہ اگر ہم مذکورہ بالا بنیادوں پر اپنا تعلق حضور سے استوار کریں تو اس کے اخلاقی اثرات بہرحال ہماری سیرت پر مرتب ہوں گے۔

(ج) آخرت اسلام نے عقیدہ آخرت کو اپنے اخلاقی ضابطے اور نظام شرعی کے لیے ایک زبردست پشت پناہ بنا دیا ہے۔ جس میں ایک طرف خیر و صلاح پر عمل کرنے اور شر و فساد سے بچنے کے لیے عقلی ترغیب بھی موجود ہے اور دوسری طرف نیکی پر یقینی جزا اور بدی پر یقینی سزا کا خوف بھی ہے۔ اس کا ضابطہ اور نظام اپنی بقاء اور استحکام کے لیے مادی طاقت اور حاکمانہ اقتدار کا محتاج نہیں ہے بلکہ وہ یوم آخرت پر

ایمان کے ذریعے سے انسان کے نفس میں ایک ایسے طاقتور ضمیر کی تشکیل کرتا ہے جن کو اسلام نے آخری نتائج کے اعتبار سے نیکی قرار دیا ہے۔ اور ان گناہوں سے بچنے کی تاکید کرتا ہے۔ جن کو اسی نے آخری نتائج لحاظ کرتے ہوئے گناہ ٹھہرایا ہے۔ قرآن حکیم میں جگہ جگہ اسی عقیدے کو مکارم اخلاق کی تعلیم کے لیے استعمال کیا گیا تقوی اور پر ہیز گاری کا حکم دیا جاتا ہے تو ساتھ ہی ارشاد ہوتا ہے کہ **واتقو اللہ واعلمو انکم ملقوہ** مصائب پر صبر کرنے کی تلقین کی جاتی ہے تو ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا جاتا ہے کہ صابرین کے لیے خدا کی طرف سے عنایت اور رحمت ہے۔

تعمیر سیرت میں اسلامی عبادات کی اہمیت

Islamic Worship as a motivating force for Charaterbuilding.

1- نماز نماز کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ وہ انسان کو اس بات سے آگاہ کرتی ہے کہ تم خدا کے بندے ہو شیطانی نفس کے بندے نہیں ہو۔ نماز کی اسی خصوصیت کی بنا پر قرآن میں اسے "ذکر" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ نماز پڑھنے سے فرض شناسی اور مستعدی پیدا ہوتی ہے نماز انسان کی سیرت کو ایک خاص ڈھنگ پر تیار کرتی ہے جو اسلامی زندگی کے بسر کرنے کے لیے ضروری ہے۔ نماز انسان میں یقین کے جذبہ کو مستحکم کرتی ہے۔ نماز ادا کرنے کے ساتھ ہی روح کی تربیت اور اسلامی سیرت کی تعمیر کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ تعمیر سیرت کے ساتھ نماز انسان میں ضبط نفس کی طاقت بھی پیدا کرتی ہے۔

2- روزہ : روزہ انسان کے شعور میں اللہ کی حاکیت کو مستحکم بنا دیتا تاکہ خدا کا وجود محض ایک مابعدالطبیاتی عقیدہ نہ رہے بلکہ عملی زندگی میں محسوس اور کارفرما ہو جائے روزہ سے انسان میں احساس بندگی تسلیم و رضا کا جذبہ پیدا ہوتا ہے روزے کا مقصد انسان کی سیرت کی تعمیر ہے اس سیرت کی بنیاد تقوی پر ہے روزے سے انسان اپنی حیوانی خواہشات پر قابو پالیتا ہے اور عقل نگاہ کی حاکیت قائم ہو جاتی ہے۔

3- زکوۃ : زکوۃ کا حقیقی اور بنیادی مقصد جس کا تعلق بالکلیہ شخص کی اپنی ذات سے ہوتا ہے۔ یہ ہے کہ زکوۃ دینے والے کا دل دنیا کی حرص سے پاک ہو کر نیکی اور

تقوی کے کاموں کے لیے تیار ہو جائے۔ زکوۃ کا ایک اور مقصد یہ ہے کہ ملت کے نادار افراد کی مدد کی جائے تاکہ ان کی بنیادی ضروریات پوری ہوتی رہیں۔ زکواۃ کا ایک مقصد دین کی حفاظت اور نصرت ہے۔

4۔ حج : مناسک حج پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک چیز سے بندگی کی تصویر ابھرتی ہے۔ احرام اور کے لباس کو لیجئے۔ حج سے ایک انسانی برداری کا تصور ذہن میں ابھرتا ہے طواف کے ذریعہ اس خواہش کا اظہار ہوتا ہے کہ رضائے الہی کی خاطر ہر چیز قربان کی جا سکتی ہے۔ حج سے نظم و ضبط کا سبق ملتا ہے۔

اسلامی عبادات کے اس مطالعے سے معلوم ہوتا ہے عبادات کے اس نظام کا اصل مقصد وہ اسلامی شخصیت تعمیر کرنا ہے۔ جو ان ذمہ داریوں کا امین ہو جو خدا اور اس کے رسول نے ایک مسلمان کی حیثیت سے اس کے سپرد کئے ہیں۔ اسلام کا یہ نظام عبادت صفات محمودہ پیدا کرتا ہے سیرت و کردار کی تعمیر کرتا ہے اور روحانی ترقی اور اخلاقی بالیدگی کی راہ ہموار کرتا ہے۔

آخر میں ایک اور بات کی وضاحت ضروری ہے کہ اسلام کے عبادت کا تصور صرف نماز روزہ حج اور زکوۃ تک محدود نہیں بلکہ اسلام کی نظر میں انسان کی پوری زندگی ایک عبادت ہے اگر وہ زندگی خدا کے احکام کے تحت بسر کی جائے یہاں تک کہ ایک انسان کا سونا اور آرام کرنا بھی عبادت ہے زمرے میں آتا ہے اس لیے جس زندگی میں صلاح و خیر' نیکی اور خوبی' انسانی برادری کی فلاح و بہبود کے لیے کام ہوتا ہو وہ پوری زندگی عبادت سے عبارت ہے لہٰذا اگر یہ کہا جائے کہ انسان کی اخلاقی زندگی اور کامل سیرت کے عملی مظہر کا نام عبادت ہے تو یہ غلط نہ ہو گا۔

باب پنجم

الکندی - حیات و افکار

حیات: الکندی کا مکمل نام ابو یوسف یعقوب بن اسحاق بن الصباح بن عمران بن اسماعیل بن الاشعث بن قیس الکندی ہے۔ اسلام سے قبل کندہ عرب کا ایک بہت مشہور قبیلہ گزرا ہے۔ ان کے جد امجد الاشعث بن قیس نے اسلام قبول کیا وہ نبی کریم کے مشہور صحابہ میں شمار ہوتے تھے۔ الاشعث نے بعد میں کوفہ کا سفر کیا اور وہیں سکونت اختیار کی۔ الکندی کے والد اسحاق بن الصباح عباسی خلفاء المہدی اور ہارون الرشید کے زمانے میں کوفہ کے گورنر رہے۔ الکندی کے تاریخ پیدائش کے بارے میں مورخین کے درمیان اختلاف رائے موجود ہے۔ لیکن اکثر کا خیال ہے کہ وہ 801 عیسوی بمطابق 185ھ میں کوفہ میں پیدا ہوئے۔

دوسری تیسری صدی میں کوفہ اور بصرہ اسلامی علم و حکمت کے مراکز مانے جاتے تھے۔ کوفہ میں عقلی علوم کی تحصیل اور اشاعت کا رجحان زیادہ پایا جاتا تھا۔ اسی فکری ماحول میں الکندی نے اپنا بچپن گزارہ اس زمانے کی روایت کے مطابق الکندی نے بچپن میں قرآن حفظ کیا اور عربی صرف و نحو، ادب اور بنیادی ریاضی کی تحصیل کی پھر انہوں نے فقہ اور علم الکلام کی تعلیم حاصل کی۔ لیکن اس کا طبعی میلان سائنس اور فلسفہ کی طرف تھا اس لیے اس نے اپنی بقیہ زندگی ایسے ہی علوم کے لیے وقف کی خاص طور پر بغداد چلے جانے کے بعد۔ لیکن یونانی علوم کی تحصیل کے لیے یونانی زبان جاننا ضروری تھا ساتھ ساتھ سریانی زبان بھی چونکہ اس وقت تک یونانی علوم کا نی حصہ سریانی زبان میں منتقل کیا جا چکا تھا۔ یوں لگتا ہے کہ الکندی نے یونانی زبان کی تحصیل کی تھی اس کے ساتھ ساتھ اس نے فارسی، ہندی، عبرانی، شامی اور سریانی، زبانوں، پر بھی عبور حاصل کر لیا۔ ان زبانوں سے کئی رسائل کا عربی میں ترجمہ کیا۔ اس نے پہلے سے کی ہوئی بہت سے تراجم پر نظر ثانی بھی کی۔ جیسے کہ فلاطینوس کے آئندس Enniads کا ترجمہ جو ان سے پہلے کیا جا چکا تھا۔ مشہور سوانح نگار القفطی نے اپنی کتاب "تاریخ الحکماء" میں لکھا ہے الکندی نے بہت ساری فلسفیانہ کتابوں کے تراجم کئے ہیں اس کے ساتھ ان کتابوں کے مشکل مقامات کی تشریح کی ہے اور بہت سے پیچیدہ نکات کی اختصار کے ساتھ وضاحت کی ہے۔

بغداد میں وہ عباسی خلفاء المامون اور معتصم کے دربار سے منسلک رہے۔
انہیں معتصم کے بیٹے احمد کا اتالیق مقرر کیا گیا۔ الکندی نے اپنے بعض اہم تحریروں کو
انہیں سے منسوب کیا ہے۔ مشہور عالم ابن بناطہ نے الکندی سے متعلق لکھا کہ انہوں
نے اپنی تحریروں سے المعتصم کی خلافت کو شاندار بنایا۔ اس طرح المتوکل کے دور
میں بھی اس کے علم و فضل کے چرچے ہر طرف پھیلے ہوئے تھے الکندی کا ایک ذاتی
اور شاندار کتب خانہ بھی تھا۔ لیکن اس کے تبحر علمی نے حاسدوں کو اس کا دشمن بنا
دیا اور اس کے خلاف سازشوں کے جال بچھنے لگے موسیٰ بن شاکر نامی ایک مشہور
شخصیت المتوکل کے دور میں رہتا تھا ان کے دو بیٹے محمد اور احمد نام کے تھے۔ جن کا
کام ہر اس شخص کے خلاف سازش کرنا تھا جو علم و فضل میں کمال رکھتا ہو۔ لہٰذا
انہوں نے الکندی کے خلاف متوکل کے کان بھر لیے۔ ان کی یہ سازش کامیاب ہو گئی
اور المتوکل نے کندی کو کوڑوں کی سزا دی اور اس کے ذاتی کتب خانہ پر حکومت نے
قبضہ کر کے جگہ پر "کندی کتب خانہ" کا نام رکھ کر قائم کر لیا الکندی کا 873 عیسوی
بمطابق 260ھ میں انتقال ہوا۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ الکندی نے بڑی عیش و
عشرت کی زندگی بسر کی۔ وہ لوگوں سے الگ تھلگ عالی شان محل میں رہتا تھا۔ اس کو
دنیا والوں سے کوئی سروکار نہیں تھا۔ یہاں تک کہ اسے اپنے ہمسائے کی بھی خبر نہ
تھی۔ القفطی نے ان سے متعلق بہت دلچسپ واقعہ بیان کرتے ہوئے لکھا کہ الکندی
ایک بہت بڑے تاجر کے پڑوس میں رہتا تھا۔ جسے یہ خبر نہ تھی کہ الکندی بہت بڑا
طبیب ہے۔ ایک مرتبہ تاجر کے بیٹے پر اچانک فالج گر گیا اور بغداد کا کوئی طبیب اس
کے علاج میں کامیاب نہ ہو سکا۔ کسی نے اس تاجر کو بتایا کہ وہ ایک ایسے فلسفی کے
پڑوس میں رہتا ہے جو خاص بیماروں کے علاج میں مہارت رکھتا ہے یوں الکندی نے
موسیقی سے اس لڑکے کا علاج کیا۔

الکندی نے فلسفہ، منطق، ریاضی، موسیقی، فلکیات، جومیٹری، نفسیات، سیاست
اور دیگر علوم پر بہت ساری کتابیں تحریر کیں ابن ندیم کے مطابق ان کی تحریر کی ہوئی
کتابوں کی تعداد 270 سے بھی زیادہ ہے لیکن اکثر دست برد زمانہ سے محفوظ نہ رہ
سکیں۔ اس وقت کندی کی صرف آٹھ کتابیں دستیاب ہیں۔ (1) کتاب فی الالہیات
ارسطو (2) رسالہ فی الموسیقی (3) رسالہ فی المعرفتہ قوی الادویہ المرکبہ (4) رسالہ فی

المدوالجزر (5) علة اللون الازوردی یری فی الجو (6) ذات الشعبتین (7) اختیارات الایام (8) مقالہ تحاویل السنین۔

کندی پہلا عرب فلسفی تھا جس نے یونانی اور سائنسی علوم پر کتابیں لکھیں۔ اسی لیے انہیں فیلوسوف العرب کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس نے فلسفے میں ایسے مسائل پر بحث کا آغاز کیا جو بعد میں آنے والے مسلم فلاسفہ کے لیے خاص دلچسپی کا موجب بنے اسی اعتبار سے اسے مسلم فلسفے کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔

کندی کئی پہلوؤں سے معتزلی متکلمین اور اپنے زمانے کے نو فیثا غورثی فلاسفہ فطرت سے تعلق رکھتا ہے لیکن عام طور پر وہ صرف ارسطو کا مقلد خیال کیا جاتا ہے موجد اور مجتہد نہیں خیال کیا جاتا ہے۔ اگر چہ بعض یورپی محققین نے اس کو بہت بڑا مجتہد اور موجد بھی تسلیم کیا ہے لیکن ڈی بور اس کی نسبت لکھتا ہے کہ

> "کندی ہمہ گیر طبیعت رکھتا تھا۔ اسے اپنے زمانے کے سارے علم و فضل پر عبور تھا ممکن ہے کہ اس نے جغرافیہ دان' مورخ' ماہر بشریات' اور طبیب کی حیثیت سے نئے مشاہدات کیے ہوں اور ان سے دوسروں کی فیض پہنچا ہو۔ لیکن وہ ذہن خلاق (Creative Genius) ہرگز نہیں رکھتا تھا۔"

افکار کندی
Al-kindi's Thought

اخلاقیات
Ethics

کندی کا خیال یہ ہے کہ فلسفہ کا آخری مقصد اخلاق سے اس کے تعلق میں مضمر ہے۔ فلسفی کا مقصد صداقت کو معلوم کرنا بھی ہوتا ہے اور اس کے مطابق عمل کرنا بھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل کے اندر جو انسان کی اعلیٰ ترین تمنا کی حیثیت رکھتی ہے قیاس اور عمل جمع ہیں۔ لیکن اس کا لازمی مطلب علم اور نیکی کا اسطرح لازم و ملزوم ہونا نہیں ہے جو سقراط کے ہاں پایا جاتا ہے۔ کندی کے نزدیک نیکی اور قیاس کی تلاش فی نفسہ کوئی مقصد نہیں۔ بلکہ یہ تو خدا کو جاننے کی مسرت حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے چنانچہ اخلاقی علوم کا مقصد نیکی اختیار کرنے اور بدی سے بچنے کے لیے علم حاصل کرنا ہے علم محض خیر و شر میں تمیز کرنے کے ہی لیے نہیں بلکہ یہ تو روح کی اس پاکیزگی کو قائم رکھنے کے لیے بھی ضروری ہے جو خالق کے نور کو منعکس

کرنے اور اس طرح صحیح مسرت حاصل کرنے کا واحد ذریعہ ہے۔ ایک لحاظ سے فلسفہ اس خالق کی نقل ہے جو دانا اور منصف ہے گویا خالق کی نقل کے ہم خود کو اس سے قریب تر لاتے ہیں۔

کندی کا یہ نظریہ کہ نیک عمل انسان کی فطری خواہش ہے۔ خاص دلچسپی کا حامل ہے کندی کا خیال ہے کہ ذہن کی الوہی فطرت کی بنا پر انسان میں نیکی کرنے کا میدان ودیعت ہے بدی اس کی فطرت سے مناسبت نہیں رکھتی۔ نیکی انسان کی فطرت کے عین مطابق ہے اور بدی محض ایک عرض یا اتفاقی حادثہ ہے۔ بدی اس وقت ظہور پذیر ہوتی ہے جب جذبات عقل پر غالب آ جاتے ہیں جسم انسانی میں روح کے قیام کی وجہ سے جو آویزش پیدا ہوتی ہے اس میں ہمارے احساسات کے حملوں کو روکنے میں علم ہماری مدد کرتا ہے۔ لہٰذا نیکی اس فعل کے نتیجہ میں ظاہر ہوتی ہے جو انسانی فطرت کے مطابق ہے۔ جہاں جذبات قابو میں رہتے ہیں تاکہ انسان فطرت اپنی روش پر قائم رہ سکے۔ نتیجہ نیکی اور بدی ارادی افعال ہیں۔ انتہائی انتخاب ہے ان دو باتوں میں کہ یا تو ہم انسان بن جائیں یا جانوروں کی طرح ہو جائیں۔

کندی جب نیکی کی تعریف کرتا ہے۔ تو خود وہ عالم دیگر کا ذکر بہت کم کرتا ہے۔ ساوی فضیلتوں کی اہمیت و اقدار میں کوئی کمی کئے بغیر انسانی فضیلتیں اس کے دل و دماغ پر محیط ہیں وہ کہتا ہے کہ دنیاوی مسرتوں کے حصول کے لیے ذریعے ان خارجی اسباب کو زیادہ سے زیادہ کم کر دیتے ہیں جو محض رنج و غم پیدا کرتے ہیں اور آخروی مسرتوں کے حصول کا ذریعہ خدا کو جاننے اور ان اعمال کے بجا لانے میں ہے جن کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ وہ ہمیں خدا سے قریب لاتے ہیں۔

اگر کندی کے اخلاقی نظریات افلاطونی اور اسلامی ہیں تو اس کے تصور فضیلت کے اجزائے ترکیبی ارسطا طالیسی ہیں وہ فضیلت کی تعریف "لائق ستائش انسانی مزاج" کے الفاظ سے کرتا ہے۔ اور وہ افلاطون کے چار امہات الفضائل یعنی حکمت، شجاعت ضبط نفس اور عدل کو اختیار کرتا ہے پہلی تین روح کی فضیلتیں ہیں یعنی وہ خود روح کے اندر کے مربوط افعال ہیں چوتھی فضیلت جسم کے باہر روح کی فضیلت ہے جس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ہیت معاشرہ میں ایک فضیلت ہے۔ کیونکہ عدل کا تعلق انسان کے ان مربوط افعال سے ہے جنہیں وہ معاشرتی رشتوں کے

دائروں میں سر انجام دیتا ہے مزید برآں جب کندی روح کے تمام عناصر کی مربوط اور باہم دگر فعلیت کا حوالہ دیتا ہے تو وہ عدل کی جگہ اعتدال کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔

"رسالتہ فی الحیلتہ لدفع الاحزان" اخلاقیات سے متعلق کندی کی واحد مکمل تصنیف ہے جو ہم تک پہنچی ہے۔ اس کتاب کا موضوع حزن کی ماہیت اس کے اسباب اور اس کے غیر ضروری غلبہ کی انسداد کے طریقوں کے گرد گھومتا ہے۔

اس کتاب کے پہلے حصے میں کندی نظریات قائم کرنے کے ساتھ ساتھ حزن کے اسباب کی عام تشریح بھی کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ یہ ایک نفسیاتی کیفیت ہے جو ان اشیاء کے ضائع ہونے سے پیدا ہوتی ہے جنہیں ہم دل سے عزیز رکھتے ہیں۔ کتاب کے دوسرے حصے میں کندی عملی نصیحتیں کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ حزن سے بچنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے ان گذشتہ حزن انگیز واقعات کو یاد کریں جن پر آخر کار صبر آ گیا۔ اور اسی طرح دوسروں کے ان گذشتہ حزن انگیز واقعات کو یاد کریں جن پر آخر ان لوگوں کو صبر آ گیا۔ دوسری نصیحت اس اصول سے متعلق ہے کہ صحیح امارت مادی اشیاء کا نام نہیں۔ صحیح امارت روحانی دولت سے حاصل ہوتی ہے اور دراصل اسی دولت کے ضائع ہونے پر ہمیں سب سے زیادہ افسوس ہونا چاہیے۔

کندی کی مابعد الطبیعیات Al-Kindi's Metaphysics

کندی کائنات کی مادی تعبیر کے خلاف تھا۔ ایک رسالے میں جو اس نے یونانی جوہرین Atomist (اس کا بانی Leucippus اور Democritus) کے رد میں لکھا ہے اپنے اس موقف کی اس نے نہایت شرح و بسط کے ساتھ وضاحت کی۔ قرآنی تعلیمات کے تحت وہ مثالیت پسند اور روحانی نقطہ نظر کا قائل تھا۔ اس کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا خالق ہے۔ اور فلسفے کا مقصد اللہ کے بارے میں مکمل اور حتمی علم کا حصول ہے۔ تقابل ادیان سے بھی وہ اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ کائنات اللہ کی تخلیق ہے اس نے اس تصور کو فلسفیانہ بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی۔ ہستی باری تعالیٰ کے بارے میں اس نے کونیاتی دلیل Cosmological Argument سے کام لیا۔ اس نے کہا کہ کائنات میں علل و معلولات کا ایک سلسلہ قائم ہے۔ ہر معلول کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہے جو خود کسی اور علت کا معلول ہوتی ہے۔ کندی کا خیال تھا

کہ علل و معلولات کا یہ سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ اسے کسی ایسی علت پر ضرور رکنا ہو گا جو مزید کسی اور علت کی معلول نہ ہو۔ یہی علت العلل اللہ کی ذات ہے۔ کندی کے نزدیک اللہ اس کائنات کی علت فاعلی ہے بلکہ صحیح معنوں میں صرف اسی کو علت فاعلی قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ وہ اشیاء کو نیست سے ہست میں لاتا ہے۔ باقی تمام فاعلی علتیں پہلے سے موجود مواد پر ہی اپنی فعلیت کا مظاہرہ کرتی ہیں۔ لہذا انہیں صرف ثانوی درجے کی فاعلی علتیں کہا جا سکتا ہے اللہ کی قدرت لا محدود ہے وہ اشیاء کو جس طرح عدم سے وجود میں لاتا ہے۔ اسی طرح انہیں وجود سے عدم میں بھی لے جاتا ہے۔

کندی نے اللہ کی ہستی کو نظم کائنات کے حوالے سے بھی ثابت کرنا چاہا۔ اس نے کہا کہ کائنات میں ہم آہنگی' توازن اور حسن ترتیب کے جو مظاہر دکھائی دیتے ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایسی دانا و بینا ہستی ضرور موجود ہے۔ جس نے خاص مقاصد کے حصول کی خاطر اس کائنات کی تخلیق۔ اسے یونہی لہو و لعب کے طور پر پیدا نہیں کیا۔ اس کے پیچھے حکمت و تدبیر کار فرما ہے۔ ہستی باری تعالٰی کے بارے میں اس نوعیت کے استدلال کو تاریخ فلسفہ میں غایتی استدلال Argument Teleological کہا گیا ہے۔

معتزلہ نے اللہ کی تین بنیادی صفات کا ذکر کیا تھا' علم و قدرت اور ارادہ انہوں نے ان کی سلبی توجیہ کی تھی۔ کندی ان سے اس بارے میں متفق تھا۔ یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ معتزلہ اور کندی اللہ کی صفات کے منکر نہیں وہ صرف انہیں اللہ سے مثبت طور پر منسوب کرنے کے خلاف تھے۔ معتزلہ کی طرح کندی اس خیال کا حامی تھا کہ اللہ کی ذات اتنی وراء الوراء ہے کہ اسے محض منفی پیرائے ہی میں بیان کیا جا سکتا ہے مثلاً" یوں کہ وہ مادی نہیں ہے۔ اس کی کوئی صورت نہیں ہے۔ نہ ہی اس کی کمیت ہے اور نہ ہی کیفیت' اس کا کوئی ہمسر نہیں نہ اس کی جنس ہے نہ فعل' نہ نوع نہ خاصہ' نہ عرض وہ غیر متحرک ہے۔ غیر مرئی ہے' ناقابل تقسیم ہے۔ ہر شے عددی ہوتی ہے وہ عدد سے بھی ماوراء ہے۔ مختصر یہ کہیے کہ اللہ کو فکر انسانی کے کسی سانچے میں ڈھالا ہی نہیں جا سکتا۔

نظریہ عقل
Theory of Reason

جہاں تک نظریہ عقل کا تعلق ہے۔ کندی نے اس پر تفصیلی بحث نہیں کی۔ اس نے محض ایک خاکہ مہیا کیا ہے۔ ارسطو نے عقل کی دو اقسام گنوائی تھیں، عقل امکانی Passive Reason اور عقل فعال Active Reason کندی کے نزدیک بھی عقل کی دو قسمیں ہیں۔ جنہیں اس نے عقل اول اور عقل ثانی کا نام دیا۔اس نے عقل ثانی کی مزید تین قسمیں بیان کیں عقل ہیولانی عقل مستفاد اور عقل بالفعل۔

عقل اول جسے عقل فعال بھی کہا جاتا ہے انسانی ذہن میں اہم ترین کردار ادا کرتی ہے یہ انسان میں ماورائی عنصر ہے جو باہر سے آتا ہے۔ اور موت کے وقت الگ ہو جاتا ہے۔ اس بارے میں کندی ارسطو سے متاثر تھا۔ ارسطو کا نقطہ نظریہ تھا کہ روح اور جسم میں وہی تعلق ہے جو بالعموم صورت اور مادے میں ہے۔ لیکن اس نظریے کے باوجود اس کا خیال تھا کہ روح کے اندر ایک عنصر ایسا بھی ہے جو اسی سے متغائر ہے اور گویا باہر سے اس میں داخل ہوتا ہے۔ یہی عقل فعال ہے جو باقی عقول پر مقدم اور ایک اعتبار سے ان کی علت ہے یہ مجرد ہے۔ ہمیشہ فعال رہتی ہے اور ممکنات کو پیہم امور واقعی میں ڈھالتی رہتی ہے۔ وحی و الہام اور کشف و وجدان کی کیفیات اسی کی مرہون منت ہیں۔ شاعروں مصوروں' موسیقاروں وغیرہ کے ہاں بلکہ عام انسانوں کی زندگی میں بھی ہمیں تائید غیبی کا جو مظاہرہ نظر آتا ہے اور جسے ہم عام طور پر چھٹی حس کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں اسی عقل فعال کی وجہ سے ہے۔

عقل ہیولانی ایک نوع کے رجحان یا صلاحیت کا نام ہے جو عموی طور پر تمام انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر ہر انسان میں ڈاکٹر یا انجینئر یا پروفیسر بننے کی صلاحیت کم و بیش موجود ہوتی ہے جبکہ واقعتاً" چند ہی لوگ یہ منصب حاصل کر سکتے ہیں اس طرح فن تحریر کی صلاحیت سب میں موجود ہے لیکن کچھ لوگ اس کا باقاعدہ اکتساب کر کے مہارت حاصل کر لیتے ہیں۔

عقل مستفاد سے مراد وہ قابلیت ہے جو کسی صلاحیت کو بروئے کار لانے سے پیدا ہوتی ہے یہ ایک ایسا خاصہ ہے جس کا کسی وقت بھی عملی طور پر مظاہرہ کیا جا سکتا ہے جیسے کوئی شخص اپنی سعی و جہد سے ڈاکٹر یا انجینئر یا پروفیسر بن جائے۔ اس سطح پر ضروری نہیں ہوتا کہ انسان اپنی قابلیت لازما" استعمال کرے۔ ایک موسیقار وقتی طور پر اپنے فن کا مظاہرہ نہ بھی کر رہا ہو تب بھی اسے موسیقار ہی کہا جائے گا کیونکہ اس

کے اندر موسیقی کی قابلیت موجود ہے۔

عقل بالفعل کسی قابلیت کو عملی طور پر ظاہر کرنے کا نام ہے۔ اگر کوئی شخص ڈاکٹر بننے کے بعد اپنے علم کو مریضوں کا علاج کرنے کے لیے استعمال کر رہا ہو یا کوئی موسیقار اپنے فن کا مظاہرہ کر رہا ہو تو یہ عقل بالفعل کی مثالیں ہوں گی۔ کندی کا نظریہ عقل بالعموم عام انسانی تجربے اور علم نفسیات کے تقاضوں کے عین مطابق ہے البتہ اگر سائنسی اور محدود فطرتی نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو عقل فعال کا تصور قابل قبول نہیں لگتا۔ کندی کا مقصد غالباً" یہ تھا کہ خالص عقل انسانی کے ساتھ ساتھ وحی و الہام کی اہمیت اور لابدیت اجاگر کر کے فلسفے اور مذہب میں ہم آہنگی پیدا کی جائے۔

الفارابی

حیات

ابو نصر محمد بن طرخان بن ازلغ یا اوزلق الفارابی 870 ھ عیسوی کے قریب روسی ترکستان کے شہر فاراب کی ایک اضافی بستی میں پیدا ہوا اس نے بغداد میں تعلیم حاصل کی۔ وہ پہلا ترک فلاسفر تھا جسے شہرت حاصل ہوئی اس کے آباؤ اجداد میں طرخان اور ازلغ کے نام بھی ترکی ہیں۔ آبائی پیشہ سپہ گری تھا۔ اس کا باپ فوج کا سپہ سالار تھا۔ فارابی نے اس آبائی پیشے کو چھوڑ کر علوم و فنون میں مہارت پیدا کرنے کی طرف توجہ مبذول کی۔ اپنے عہد کے نامور اساتذہ سے اکتساب فیض کیا فلسفیانہ علوم متی بن یونس اور یوحنابن حیلان سے سیکھے۔ انہی کی وجہ سے اسے فلسفہ یونان سے تعارف حاصل ہوا۔ منطق ادبیات نحو اور علوم عقلیہ سے گہرا شغف اور لگاؤ تھا علاوہ ازیں اس نے علوم ہیئہ اور طب میں بھی دسترس حاصل کی۔ اسے موسیقی سے بھی خاصی دلچسپی تھی اس نے ایک آلہ موسیقی ایجاد کیا۔ جسے ابن خلکان کے قول کے مطابق قانون کا نام دیا گیا فارابی قاضی کے عہدہ پر بھی تعینات رہا۔ لیکن علوم عقل میں گہری دلچسپی رکھنے کی وجہ سے وہ اس منصب کی ذمہ داریوں کو تادیر نبھا نہ سکا۔ اس سے بہرحال یہ پتہ چلتا ہے کہ اسے فقہ پر عبور حاصل تھا۔

فارابی نے تحصیل علم کی خاطر کئی سفر کئے اور اس دوران میں بھی تصنیف و تالیف کا کام جاری رکھا۔ اس کی علم دوستی اور ذہانت سے متاثر ہو کر شام کے حاکم سیف الدولہ نے اسے اپنا مقرب خاص بنا لیا وہیں اس کی ملاقات عربی زبان کے مشہور شاعر متنبی سے ہوئی جو شعر و ادب کی حکمتوں کے فہم کے اعتبار سے نابغہ روزگار تھا۔

فارابی کو ارسطو سے خاص لگاؤ تھا۔ وہ اکثر اس کی تصانیف کے مطالعے میں منہمک رہتا کہا جاتا ہے کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کا بار بار مطالعہ کیا اس کے فکر و فلسفے کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش کی اور اس کی تشریح کی فارابی کو فلسفہ ارسطو کے عظیم شارح ہونے کے سبب معلم ثانی کے خطاب سے یاد کیا جاتا ہے جبکہ خود ارسطو کو معلم اول کہا جاتا ہے۔

ابن خلکان نے لکھا ہے فارابی ستر زبانیں جانتا تھا اس میں مبالغہ نظر آتا ہے

تاہم اس کی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس نے منطق فلسفہ' طبیعات سیاست موسیقی اور ریاضی جیسے مختلف النوع موضوعات پر اسی کے قریب کتابیں لکھیں زیادہ کتابیں منطق پر ہیں اس میدان میں اس کی شہرت بہت زیادہ ہے۔ اس نے ارسطو کی منطق کی شرح کچھ اس انداز سے کی کہ یہ سہل الحصول ہو گئی۔ گمان کیا جاتا ہے کہ اس نے تمام کتابیں پچاس برس کی عمر کے بعد تصنیف کیں اس وقت فارابی کی محض چند کتابیں دست برد زمانے سے محفوظ رہ سکی ہیں جن میں مندرجہ ذیل کتب شامل ہیں: (1) التوفیق بین رائی الحکیمین (2) فیما ینبغی الاطلاع علیہ قبل قراۃ ارسطو (3) فصول المسائل (4) رسالہ فی المنطق القول فی شرائط الیقین (5) رسالتہ فی القیاس (6) رسالتہ فی ماہیت الروح (7) مبادی آراء اہل مدینہ الفاضلہ (8) احصاء العلوم (9) السیاستہ المدینہ۔

فارابی نے 950 عیسوی میں تقریباً" اسی برس کی عمر میں وفات پائی۔

افکار فارابی

نظریہ خدا — Concept of God

خدا کے بارے میں فارابی کا نقطہ نظریہ تھا کہ وہ مفرد ہے اور ہر قسم کی ترکیب سے پاک ہے نہ اس کے طبعی اجزا ہیں نہ مابعد الطبعی نہ اس میں ذات و صفات کی دوئی ہے نہ جنس و فصل کا امکان وہ تمام اشیاء کا مبداء اول بھی ہے اور مقصود و منتہا بھی۔ وہ ایک ہے۔ کیونکہ اگر ایک سے زیادہ خدا ہوتے تو لا محالہ ان میں بعض باتیں مشترک ہوتیں اور بعض مختلف یوں خدا کا اجزاء سے مرکب ہونا لازمی قرار پاتا۔ وہ لا محدود ہے کیونکہ اگر اسے محدود مان لیا جائے تو اسے کسی اور وجود کا محتاج تسلیم کرنا پڑے گا خدا ہر لحاظ سے مکمل اور اعلیٰ ہے اس میں کسی بھی نوعیت کا تغیر رونما نہیں ہوتا اس میں امکانات موجود ہی نہیں جن کی تکمیل کی خاطر اسے ارتقاء پذیر ہونا پڑے۔

فارابی نے ہستی باری تعالیٰ کے ثبوت میں کونیاتی استدلال کی حسب ذیل صورتیں خصوصیت کے ساتھ پیش کیں:۔ (1) کائنات میں حرکت کرنے والی اشیاء موجود ہیں ہر متحرک کے لیے کسی محرک کا ہونا ضروری ہے اگر محرک خود بھی متحرک

ہو تو اس کے لیے بھی کسی محرک کا ہونا لازمی ہے ظاہر ہے کہ یہ سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا ہمیں کسی ایسے محرک کے وجود پر رکنا پڑے گا جو خود متحرک نہ ہو یہ غیر متحرک محرک خدا کی ذات ہے (2) ہر معلول کی کوئی علت ضروری ہوتی ہے اور وہ علت بھی کسی اور علت کا معلول ہوتی ہے یوں کائنات میں عدل و معلولات کا ایک تسلسل پایا جاتا ہے۔ کوئی شے ایسی نہیں ہے جو بغیر علت کے رونما ہوئی ہو اور کوئی علت ایسی نہیں جو کسی اور علت کی معلول نہ ہو لیکن یہ سلسلہ کہیں نہ کہیں ضرور رکتا ہو گا۔ اس علت العلل ضرور ہو گی جو مزید کسی اور علت کی معلول نہ ہو یہی خدا کی ذات ہے (3) واجب الوجود اور ممکن الوجود میں فرق ہے واجب الوجود ذات وہ ہے جس کا موجود ہونا اس حد تک لابدی ہو کہ اس کی غیر موجودگی کا تصور بھی نہ کیا جا سکے۔ اس کے برعکس ممکن الوجود وہ ہے جو اپنے وجود کے لیے کسی اور کا محتاج ہو اور جس کی غیر موجودگی ناممکنات میں سے نہ ہو چنانچہ ممکن الوجود کی موجودگی کے لیے بنیاد مہیا کرنے کی خاطر یہ ضروری ہے کہ واجب الوجود ضرور موجود ہو اور اسے اسی حوالے سے سمجھا جائے اگر اسے کسی اور ممکن الوخود کے حوالے سے سمجھا جائے تو یہ ثبوت بودا اور کمزور ہو گا اسی لیے واجب الوجود یعنی خدا کا موجود ہونا ناگزیر ہے۔

فارابی کے یہاں خدا اور کائنات

God and Universe

خدا اور کائنات کے باہمی تعلق کا مسئلہ مسلم فلاسفہ کے نزدیک سکون و حرکت اور وحدت و کثرت کے مابین ہم آہنگی پیدا کرنے کا مسئلہ ہے اگر خدا ایک مطلق وحدت ہے اور ہر اعتبار سے غیر تغیر پذیر بھی ہے تو اس کے عمل تخلیق سے یہ کائنات جو ہر دو لحاظ سے اس سے مختلف ہے کیسے معرض وجود میں آئی؟ اس بارے میں فارابی کا نظریہ یہ تھا کہ ایک خاص لمحے میں لفظ "کن" کہنے سے بالا رادہ اور بلاواسطہ آفرینش کائنات کا جو مفہوم عام طور پر مروج ہے مختلف فکری الجھنوں کو جنم دیتا ہے جن میں سے ایک یہ ہے کہ تخلیق عن لاشے Creation ex nihilo کا سانحہ اس بات کو لازم کرتا ہے کہ خود خدا کے اندر بالخصوص اس کے ذہن اور ارادے میں تغیر کا عمل موجود ہو اور یہ کہ اس کے ارادے میں بالقوہ کثرت کے جزثوے موجود ہوں اس کا استدلال یہ تھا کہ اگر خدا نے کسی خاص متعین لمحے میں تخلیق کائنات کا ارادہ کیا تو اسے یہ لازم آتا ہے کہ اس میں اس لمحے سے پہلے یہ ارادہ موجود نہیں

تھا۔ یوں خدا میں پہلی سی کیفیت برقرار نہ رہی اور اس کے اندر ایک تبدیلی پیدا ہو گئی اور یہ بات اس کی شان اکملیت اور غیر متحرک حیثیت کے خلاف ہے اسی طرح جب کہا جاتا ہے کہ خدا نے یہ رنگا رنگ اور لا محدود کثرتوں پر مشتمل کائنات ایک ہی لمحے میں تخلیق کر دی تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ خدا کے اندر کثرت موجود تھی کیونکہ وحدت مطلقہ سے بیک لحظہ کثرت کا وقوع پذیر ہو جانا منطقی طور پر محال ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر فارابی نے اس بات پر اصرار کیا کہ خدا نے کائنات کی بالارادہ تخلیق نہیں کی بلکہ اس کا خدا سے اس طرح صدور ہوا جیسے استخراجی استدلال میں مقدمات سے نتیجے کا ظہور ہوتا ہے صدور کا یہ عمل تخلیق کے عمل کے برعکس غیر ارادی اور لابدی ہوتا ہے۔

فارابی کے اس نقطہ نظر کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کائنات حادث نہیں بلکہ قدیم ہے لیکن اس سے مراد اس کے نزدیک یہ ہرگز نہیں کہ خدا کی منفرد اور بنیادی حیثیت سے انحراف کیا جائے دراصل اس کے خیال کے مطابق کائنات پر خدا کی برتری اور اولیت زمانی اور تاریخی نہیں بلکہ غیر زمانی اور منطقی نوعیت کی ہے ایسا کوئی وقت نہیں تھا جب خدا اور کائنات نہیں تھی دونوں ازلی ہیں لیکن چونکہ کائنات سے خدا کا نہیں بلکہ خدا سے کائنات کا صدور ہوا ہے اس لیے کائنات کی حیثیت بہرحال ثانوی ہے۔

واجب الوجود ہونے کے اعتبار سے خدا یکتا ہے اس میں ماہیت اور وجود دونوں ایک ہیں۔ اپنے وجود کے لیے وہ کسی کا محتاج نہیں اس کے علم کا معروض بھی ایک ہی ہے اور وہ خود اس کی اپنی ذات ہے ایک سے صرف ایک کا ظہور ہوتا ہے اس اصول کے مطابق خدا کی خود آگاہی سے عقل اول کا ظہور ہوا عقل اول اپنی ذات کے اعتبار ممکن الوجود اور اپنی الہیاتی اصل کے اعتبار سے واجب الوجود ہے۔ یہ خود کو بھی جانتی ہے اور خدا کو بھی۔ یہ اپنی ذات میں وحدت ہے۔ لیکن اپنی نوعیت کے مختلف جہتوں کے سبب کثرت ہے کائنات میں جو بوقلمونی، تنوع اور نیرنگیوں کی جلوہ آرائی ہے اس کی ابتداء یہیں سے ہوئی عقل اول کے خدا کو جاننے سے عقل دوم کا ظہور ہوا اور اس کے اپنے آپ کو جاننے سے فلک اول اور اس کی روح کا صدور ہوا۔اس طرح عقل دوم سے عقل سوم اور فلک دوم اور روح فلک دوم کا ظہور ہوا

علی ہذا القیاس عقل نہم سے عقل دہم اور فلک نہم اور اس کی روح صادر ہوئی۔ عقل دہم سے ارواح انسانی اور عناصر اربعہ معرض وجود میں آئے جن پر ہماری یہ مادی کائنات مشتمل ہے فارابی کا خیال تھا کہ تمام کلیات جو ہمارے روز مرہ علم کا لازمی جزو اور اساس ہیں اور ان کے علاوہ انبیاء کی وحی صوفیاء کے مکاشفات اور شعراء کے تخیلات سب عقل دہم سے حاصل ہوتے ہیں۔

عقول عشرہ کے اس نظریے میں فارابی نے یونانی ماہرین فلکیات کا اتباع کیا۔ خاص طور پر صدور کا نظریہ فلاطینوس کے نظریات سے ماخوذ ہے یہ الگ بات ہے کہ فارابی نے اسے تعلیمات اسلامی کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی

فارابی کا نظریہ عقل و روح Farabi's Theory of Reason and Soul

فارابی کے نزدیک عقل انسان کی دو قسمیں ہیں ایک عقل عملی جو اس بات کا استنباط کرتی ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے اور دوسری عقل نظری جو استکمال نفس میں معاونت کرتی ہے۔ عقل کی ان دونوں اقسام کے باہمی اختلاف کو علم اور فن یا سائنس اور آرٹ کے امتیاز کے حوالے سے واضح کیا جا سکتا ہے علم یا سائنس اصول و قوانین کے ادراک کا نام ہے جبکہ فن یا آرٹ ان اصولوں اور قوانین کے عمل اطلاق پر مشتمل ہے مثال کے طور پر کوئی طالب علم انجنئرنگ یا طب یا علم قانون کا مطالعہ کر رہا ہوتا ہے تو وہ اپنی عقل نظری کا استعمال میں کرتا ہے لیکن جب وہ اپنے علم کو استعمال میں لاتا ہے اور باقاعدہ کسی تعمیر میں یا علاج معالجے میں یا وکالت میں مصروف ہوتا ہے تو یہ اس کی عقل عملی کا مظاہرہ ہوتا ہے فارابی کا خیال تھا کہ عقل نظری کے مزید تین مدارج ہیں عقل ہیولانی، عقل بالفعل اور عقل مستفاد۔

عقل ہیولانی ماہیت اشیاء کے ادراک کی صلاحیت کا نام ہے یہ عقل اس مادہ محض سے مماثل ہے جو مختلف صورتوں کو قبول کرتا ہے اور یوں ایک محسوس شکل اختیار کرنے سے پیشتر فقط ایک لاشے کی حیثیت میں موجود ہوتا ہے۔ بشرطیکہ ہم اسے موجودگی کا نام دے سکیں۔

عقل بالفعل مدرکات و معقولات کے حصول کے عمل کا نام ہے چونکہ ایک عام ذہن تمام معقولات کا علم حاصل کرنے سے قاصر ہوتا ہے اس لیے یہ عمل ان معقولات کے حوالے سے جن کا علم حاصل ہو رہا ہو عقل بالفعل اور ان معقولات کے

اعتبار سے جن کا علم حاصل کرنا ابھی باقی ہو عقل ہیولانی ہے۔

عقل مستفاد عقل انسان کا وہ درجہ ہے جہاں وہ مادی حوالوں کے بغیر معقولات کا ادراک حاصل کر لیتی ہے یہ کمال بہت کم لوگوں کو حاصل ہوتا ہے اور جنہیں یہ حاصل ہو جائے وہ وحی و الہام کے مرتبے پر فائز قرار دیئے جا سکتے ہیں عقل فعال سے ان کا بلا واسطہ رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔

عقل ہیولانی سے عقل بالفعل اور عقل مستفاد تک کا ارتقاء عقل فعال کی رہنمائی کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا جس طرح صحت مند آنکھوں کے باوجود روشنی کے بغیر دیکھنا ناممکن ہے اسی طرح انسانی عقل کے جملہ لوازمات کے پورا ہوجانے کے باوصف ہم عقل فعال کے تعاون کے محتاج رہتے ہیں عقل فعال کا انسانی عقل سے وہی تعلق ہے جو روشنی کا بصارت کے ساتھ یہ وہ مقام ہے جہاں فارابی کے ہاں مذہب اور فلسفے کے تقاضے ہم آہنگ ہوتے دکھائی دیتے ہیں اور عقل و وحی کے مابین بعد باقی نہیں رہتا یہیں سے فارابی کے متصوفانہ رجحانات کا سراغ ملتا ہے۔

فارابی کے نزدیک عقل نظری کو عقل عملی پر فوقیت حاصل ہے وہ شخص جو علم رکھتا ہے لیکن اس کے مطابق اپنے اخلاق اور کردار کو نہیں ڈھالتا اس شخص سے بہتر ہے جو نیک اعمال کا ارتکاب تو کرتا ہے لیکن اس کے یہ اعمال علم پر مبنی نہیں ہوتے۔ اس لحاظ سے اس کے نقطہ نظر کے مطابق ایک جاہل اور بے علم عامل سے بے عمل عالم زیادہ قابل قدر ہے عقل نظری کی برتری اس اعتبار سے مسلم ہے کہ اس کی بدولت ہم کھوٹے اور کھرے صحیح اور غلط نیک اور بد اور حق و باطل کے درمیان تمیز کر سکتے ہیں۔

فارابی کا نقطہ نظریہ تھا کہ انسانی روح ایک آزاد جوہر ہے جو جسم کے ساتھ عارضی طور پر متعلق ضرور ہے لیکن اس سے علیحدہ اور آزاد ہے روح کی حیات بعد الموت کے بارے میں فارابی کے نظریات واضح نہیں ہیں کئی جگہوں پر اس نے کہا ہے کہ جسم مرجانے کے بعد صرف عقل فعال زندہ و پائندہ رہتی ہے اور اس سے زیادہ سے زیادہ ہم نوع انسانی کی بقا مراد لے سکتے ہیں نہ کہ شخصی بقائے دوام جو عام مسلمانوں کا نظریہ ہے تاہم کہیں کہیں یہ تاثر بھی ملتا ہے کہ وہ انفرادی سطح پر حیات بعد الموت کا قائل تھا اور اعمال کی ذمہ داریاں اور جزا و سزا کو بھی تسلیم کرتا تھا۔

ابن سینا

حیات

ابو علی سینا جسے مغربی دنیا میں Avicenna کے نام سے جانا جاتا ہے اس کا پورا نام ابو علی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا ہے۔ وہ فارسی الاصل تھا اس کا باپ بلخ کا باشندہ تھا اس کو سامان بادشاہ نوح بن منصور کے عہد میں بخارا میں ایک اعلی عہدہ عطا کیا گیا تھااور خرتیان کا والی مقرر ہوا علی کے والد عبد اللہ نے افشنا کی عورت سے عقد کیا۔ افشنا خرتیان کے قریب ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ اس عورت کے بطن سے ماہ صفر 370 ھ بمطابق اگست 980 عیسوی میں علی پیدا ہوا اس کے ولادت کے چند سال بعد اس کے باپ نے بخارا میں سکونت اختیار کر لی اور اس کی تربیت میں مشغول ہوا۔

ابن سینا بڑا ذہین ذکی الفہم اور ہونہار تھا دس برس کی عمر میں اس نے قرآن حفظ کیا اور رفتہ رفتہ تمام علوم میں مہارت حاصل کر لی۔ نوعمری ہی میں ابن سینا کی علمیت کا ڈنکا بجنے لگا۔ خاص طور پر علم طب میں اس کا شہرت دور دور تک پھیل گئی۔ اس میدان میں اس نے ابو سہل عیسی بن یحی اور ابو منصور الحسن بن نوح سے تعلیم حاصل کی۔ ایک مرتبہ امیر بخارا نوح بن منصور بیمار ہوا تو ابن سینا کے علاج معالجے سے شفا یاب ہو گیا۔ خوش ہو کر اس نے ابن سینا کو اپنے کتب خانے سا استفادہ کرنے کی اجازت دے دی یوں ابن سینا کو اکتساب علم کا ایک شاندار موقع میسر آگیا اور اسے بے شمار کتابیں از بر ہو گئیں۔

اٹھارہ برس کی عمر تک پہنچتے پہنچتے ابن سینا نے تمام علوم میں خاصی دسترس حاصل کر لی اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کر دیا وہ بائیس برس کا تھا کہ اس کے والد کا انتقال ہو گیا۔ اس وقت تک ابن سینا اپنے باپ کے ساتھ فوج بن منصور کے ہاں ملازمت اختیار کر چکا تھا۔ باپ کی وفات کے بعد اس نے کچھ عرصے تک اس ملازمت کو جاری رکھا لیکن سامانیوں کے زوال کے بعد اسے بخارا کو خیرباد کہنا پڑا وہ خوارزم کے دارالسلطنت میں پہنچ کر حاکم وقت کے دربار سے منسلک ہو گیا اپنی خدا داد صلاحیتوں کی بنا پر اسے یہاں خوب پذیرائی حاصل

ہوئی لیکن حالات تا دیر ساز گار نہ رہ سکے۔ وہ وہاں سے نکل کر اور مختلف مقامات سے ہوتا ہوا امیر شمس المعالی قابوس کے دربار میں حاضر ہونے کی غرض سے جرجان پہنچا لیکن اسے دربار رسائی بھی حاصل نہ ہوئی تھی کہ قابوس کی حکومت کا تختہ الٹ دیا گیا ابن سینا کو وہاں سے کوچ کرنا پڑا وہ دہستان پہنچا جہاں وہ سخت بیمار ہو گیا کچھ عرصے کے بعد اس نے پھر جرجان کا رخ کیا وہاں پہنچ کر اس نے درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے مشاغل جاری رکھے یہیں اس کی ملاقات ابو عبیدہ الجرجانی سے ہوئی جو اس کے حلقہ درس میں بہت دیر تک شامل رہا اور جس نے اس کی سوانح حیات کو خود اسی کے الفاظ میں مرتب کر کے لازوال شہرت پائی۔

بعد ازاں ابن سینا نے حاکم رے مجد الدولہ کے علاج کی غرض سے رے کا قصد کیا وہاں سے وہ ہمدان چلا گیا۔ جہاں اس نے شمس الدولہ کا علاج کیا ابن سینا کے علاج سے شمس الدولہ نے شفا پائی۔ اس نے ابن سینا کو خلعت فاخرہ سے سرفراز کیا اور اسے اپنے مقربان خاص میں شامل کر لیا یہاں تک کہ کچھ ہی عرصے کے بعد اسے منصب وزارت کی پیش کش کر دی یہ ابن سینا کی زندگی کا پر مسرت دور تھا لیکن لوگ اس کی قدر و منزلت سے جلنے لگے اس کے مخالفوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہا۔ اور اس کے خلاف بغاوت کی آگ بھڑک اٹھی۔ اس کے مال و اسباب کو لوٹ کر اسے قید خانے میں ڈال دیا گیا اور شمس الدولہ سے کہا گیا کہ ابن سینا کو قتل کرنے کا حکم جاری کیا جائے۔ شمس الدولہ مجبور ہو گیا اس نے ابن سینا کو سلطنت سے نکل جانے کا حکم دے دیا اور یوں ابن سینا کو پھر در بدر کی ٹھوکریں کھانا پڑیں۔ ابھی تھوڑا ہی عرصہ گذرا تھا کہ شمس الدولہ کو دوبارہ پرانے مرض نے آگھیرا اس نے بصد معذرت ابن سینا کو پھر اپنے دربار میں طلب کیا اور پھر سے اسے وزارت کے عہدے پر فائز کر دیا۔ تاہم قسمت نے پھر یاوری نہ کی شمس الدولہ کی وفات کے بعد اس پر مصائب و آلام امڈ آئے اسے پھر قید کر دیا گیا۔ اس کس مپرسی کے عالم میں بھی ابن سینا نے تصنیف کتب کا سلسلہ جاری رکھا۔

رہائی پا کر ابن سینا اصفہان چلا گیا جہاں اسے قدرے چین ملا۔ لوگ اس کے علم و فضل کی قدر کرنے لگے۔ اس دوران میں اس نے کئی کتابیں لکھیں۔ جن میں سے بعض کو تو لازوال مقبولیت حاصل ہوئی کہا جاتا ہے کہ وہ صحت مند ضرور تھا لیکن

اپنی بعض غیر معتدل عادات و اطوار کے باعث کمزور ہونے لگا۔ اسے اپنے آپ پر ضرورت سے زیادہ اعتماد تھا بیمار ہونے پر وہ علاج بھی نہ کرتا تھا اس کی صحت گرنے لگی حتیٰ کہ 437ھ بمطابق 1037 میں ہمدان میں انتقال ہوا۔

ابن سینا نے مختلف علوم پر کم و بیش ڈھائی سو کتابیں تحریر کیں۔ بیشتر تصانیف عربی زبان میں ہیں۔ لیکن کبھی کبھار فارسی زبان میں بھی قلمبند ہوئی ہیں۔ مثلاً "دانش نامۂ علائی" جو جدید فارسی فلسفے کی پہلی کتاب ہے۔ ابن سینا کی فلسفیانہ تحریروں میں اس کی شاہکار کتاب "الشفاء" جسے لاطینی زبان میں Sufficientea کہا جاتا ہے۔ یہ کتاب ایک طرح کا انسائیکلو پیڈیا ہے جس میں ابن سینا کے منطق طبیعیات اور مابعدالطبیعیات سے متعلق نظریات ہیں۔ "نجات" اس کتاب کا خلاصہ ہے۔ ان کے علاوہ ابن سینا کی یہ کتابیں مشہور ہیں۔ (1) عیون الحکمۃ (2) اشارات و التبیہات (3) رسالہ فی العشق (4) حی بن یقظان (5) رسالہ الطیر (6) سلاماں و ابسال۔ (7) منطق المشرقین (8) قانون (یہ طب پر ابن سینا کی مشہور کتاب ہے جو تاریخ طب میں شاید سب سے موثر کتاب ہے) (9) قصیدہ عینیہ ابن سینا کی منظومات ہیں۔

ابن سینا کا نظریہ خدایا ہستی

Avicenna's Ontology

ابن سینا کے نزدیک خدا کی ذات منفرد اور یکتا ہے وہ واجب الوجود اور مطلق طور پر سادہ ہے باقی تمام اشیاء ممکن الوجود ہیں اور مادے سے مرکب ہیں خدا کے یہاں وجود اور ماہیت الگ الگ نہیں جیسا کہ دوسری تمام اشیاء میں ہیں چنانچہ خدا کے موجود ہونے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اس بات کا نتیجہ یہ ہے کہ اس کی ہستی کو ثابت کرنے کے لیے کونیاتی دلیل پورے منطقی جواز کے ساتھ پیش نہیں کی جا سکتی۔ یہ دلیل جیسے کہ ہم جانتے ہیں کائنات کے وجود سے خدا کا وجود اخذ کرتی ہے۔ اگر کسی دلیل میں باعتبار نوعیت مقدمات نتیجے سے یکسر مختلف ہوں تو اسے کسی طرح جائز قرار نہیں دیا سکتا۔ چنانچہ خدا کائنات کی علت اول نہیں بلکہ اس کی اساس ہے جس سے یہ ایک منطقی لزوم کے ساتھ مترشح ہوئی ہے اب چونکہ خدا واجب الوجود اور باقی تمام اشیاء ممکن الوجود ہیں اس لیے موخر الذکر اپنی ہستی کے لیے مقدم الذکر کی مرہون منت ہیں۔ ابن سینا کے اس نظریے میں ہمیں اس اشکال کا حاصل ملتا ہے جو ارسطو کی مابعد الطبیعیات میں موجود تھا۔ ارسطو کے نزدیک ہر شے مادے اور صورت

سے مرکب ہے مادے سے مراد وہ صلاحیت ہے جو مختلف صفات کو قبول کرتی ہے اور اس صورت سے مراد وہ صفات ہیں جو زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہیں مشکل اس میں یہ تھی کہ جب صفات اور مادے میں کسی کا بھی وجود نہیں تو پھر ان دونوں کی ترکیب سے موجودات کس طرح پیدا ہوئیں ابن سینا نے اس مشکل کا حل یوں نکالا کہ اشیاء کی ترکیب میں صورت اور مادہ ہی نہیں بلکہ ایک تیسرا عنصر بھی شامل ہے اور یہ عنصر مادے اور صورت کی طرح اشیاء کے مشملات میں سے نہیں ہے بلکہ وجود عطا کرنے والی خدا کی ذات کے ساتھ ایک مخصوص تعلق سے عبارت ہے ابن سینا نے اسے عرض Acciden کا نام دیا ہے۔

ابن سینا کا خیال تھا کہ خدا ایک مکمل وحدت ہے حتی کہ اس کی ذات میں صفات کی بھی کثرت نہیں ہے۔ یہ صفات جیسا کہ معتزلہ کا بھی خیال تھا مثبت طور پر خدا کی ذات پر مستزاد نہیں ہیں بلکہ خدا اور کائنات کے درمیان رشتوں کے نام ہیں۔ یا وہ محض سلبی نوعیت کی ہیں۔ اپنی مطلق احدیت صمدیت کے باوجود خدا کا کائنات کے ساتھ ایک تعلق بھی ہے ابن سینا کا خدا ارسطو کے خدا کی مانند الگ تھلگ اور غیر متعلق نہیں جو کائنات کا خالق ہے۔ نہ پروردگار بلکہ ہر ہر شے کا خالق، مالک اور پروردگار ہے وہ اپنے آپ کو جانتا ہے اس شعور کے حوالے سے وہ ان تمام موجودات کا علم رکھتا ہے۔ جن کا اس سے صدور ہوتا ہے گویا خدا جزئیات کو حسی تجربیت کے سے انداز سے نہیں بلکہ ان کلیات کے حوالے سے جانتا ہے جن کا وہ خود مبداء اور منبع ہے۔ جزئیات کے بلا واسطہ جاننے کے عقیدے سے خدا کے ہاں نقص اور تبدیلی کے امکان کا شائبہ پیدا ہوتا ہے جو اس کی شان کے شایان نہیں۔ ابن سینا کا اس بارے میں فارابی سے مکمل اتفاق تھا کہ کائنات خدا سے ایک لزوم کے ساتھ صادر ہوئی اور یہ صدور کا عمل کئی واسطوں سے گزر کر ہماری اس زمان و مکان کی کائنات پر منتج ہوا اس نے کہا کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ خدا نہ محض کن کہہ کر ہر شے کو بلا واسطہ تخلیق کر دیا ہے تو اس سے نہ صرف یہ کہ خدا کی ذات میں نقص سے کمال کی جانب ارتقاء کا پایا جانا لازمی قرار پاتا ہے بلکہ اس دنیائے رنگ و بو کے پیش نظر خود خدا میں کثرت کا موجود ہونا ضروری ہو جاتا ہے اس کا خیال تھا کہ ایک سے صرف ایک ہی کا صدور ہو سکتا ہے عقول عشرہ کی وساطت سے ہماری کائنات معرض وجود

میں آئی تاہم عقول کا صدور اور کائنات کا ظہور پذیر ہونا ایک تاریخی عمل نہیں عقل اول، عقل دوم پر عقل دوم، عقل سوم پر اور خود خدا کائنات پر تاریخی اعتبار سے نہیں بلکہ محض منطقی لحاظ سے مقدم ہے۔ کائنات بھی خدا کی طرح ازلی ہے اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ابن سینا نے فلسفے اور مذہب کے تقاضوں کے پیش نظر کائنات کی ازلیت اور خدا کی بنیادی حیثیت دونوں کو ملحوظ رکھنے کی کوشش کی۔

خدا خیر مطلق ہے لیکن اگر یوں ہے تو کائنات میں شر کے باوجود کی کیا توجیہہ کی جا سکتی ہے خدا نے فقط خیر کو ہی کیوں نہ پیدا کیا اس بارے میں ابن سینا کا نظریہ یہ تھا کہ خدا نے محض خیر کو ہی پیدا کیا۔ شر کی حیثیت اضافی اور اتفاقی ہے اس کا اپنا کوئی الگ مستقل وجود نہیں۔ مثال کے طور پر بہادری بذات خد خیر ہے لیکن اس دشمن کے لیے جسے بہادر آدمی کی اس صفت سے نقصان پہنچتا ہے یہ شر کا درجہ حاصل کر لیتی ہے اس طرح اپنی فطرت کے لحاظ سے آگ کا کمال اور اس کا مثبت وصف یہ ہے کہ وہ جلائے لیکن جو اشیاء اس کی وجہ سے جل جاتی ہے ان کے نقطہ نظر سے یہی وصف اپنے اندر شر کا پہلو رکھتا ہے۔ گویا شر کی جتنی بھی صورتیں ممکن ہیں تمام سلبی نوعیت کی ہیں وہ یا تو جہالت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے یا کسی جسمانی نقص کے باعث یا کسی عمل کے منفی نتائج سے پیدا ہونے والی مایوسی اور کرب کے سبب یا پھر ان خواہشوں کی عدم تسکین کی وجہ سے جو ہمارے لیے خوشیوں کا سرچشمہ ہو سکتی ہیں بہرطور شر ایک منفی پہلو ہے ابن سینا رجائیت پسند تھا اس کا خیال تھا کہ اگرچہ دنیا میں بہت سا اضافی شر موجود ہے اس کی مقدار خیر سے بہرحال بہت کم ہے۔

ابن سینا کا نظریہ علم
Avicenna's Epistemology

ابن سینا کے نظریہ علم میں افلاطون اور ارسطو دونوں کے افکار کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ بنیادی طور پر اس نے یہ موقف اختیار کیا کہ علم کا حصول ایک تجریدی عمل ہے کسی بھی شے کا ادراک حاصل کرنے کے لیے تصور میں اس کی صفات کو اخذ کر لیا جاتا ہے۔ جن کے حوالے ہی سے ادراک ممکن ہوتا ہے اس تجریدی عمل کی نوعیت مختلف سطحوں پر مختلف ہوتی ہے مثال کے طور پر حسی سطح پر شے مدرکہ ہمارے حواس کے رو برو موجود ہوتی ہے تصوری سطح پر شے موجود نہیں ہوتی لیکن اس کا حوالہ ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہے۔ عقلی سطح پر مادی حوالہ بالکل موجود نہیں

ہوتا ہم صورت محض کا ادراک حاصل کر لیتے ہیں اور یوں تجرید کا عمل اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے ابن سینا عمومی طور پر ادراک کی حضوری نوعیت کا قائل تھا یعنی اس کے خیال کے مطابق حسی صفات خود اشیاء کے اندر موجود ہوتی ہیں تاہم وہ موضوعی عنصر کی کلیتاً نفی کو بھی روا نہیں سمجھتا۔ اس نے ابتدائی اور ثانوی ادراکات میں فرق کو پیش نظر رکھا۔ ابتدائی ادراک موضوعی ہوتا ہے اور ایک فرد کو اس کی اپنی ذہنی حالت کا علم مہیا کرتا ہے جبکہ ثانوی ادراک خارجی کائنات کی واقفیت دیتا ہے۔

ابن سینا کے نظریہ علم میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس نے بیرونی اور اندرونی ذریعہ ہائے علم میں فرق کیا ہے بیرونی علم معروف حواس خمسہ کی وساطت سے حاصل ہوتا ہے جبکہ اندرونی علم کے لیے بھی اس کے نزدیک چار وسائل ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

(1) قوت مدرکہ ______ یہ بیرونی حواس کا مقام ارتکاز ہے۔ اس کا وظیفہ یہ ہے کہ مختلف ذریعوں سے حاصل کردہ اطلاعات کو یکجا کرے

(2) قوت متخیلہ ______ یہ اشیائے مدرکہ کے تصورات کو محفوظ کرتی ہے۔

(3) قوت مفکرہ ______ یہ تصورات پر ترکیب و تحلیل کا عمل کرتی ہے۔

(4) قوت واہم ______ یہ اشیائے مدرکہ کی قدر و قیمت اور ان کے فوائد و نقصانات کا تعین کر کے تصدیقات وضع کرتی ہے۔

ابن سینا کے نظریہ علم کی مکمل تفہیم کے لیے اس کے تصور عقل سے آشنا ہونا بے حد ضروری ہے اس کے نزدیک عقل کی دو اقسام ہیں ایک عقل ہیولانی جو انسان کے اندر ہے اور دوسری عقل فعال جو انسان سے بالاتر ہے اور جس کی فعلیت سے عقل ہیولانی ارتقا پذیر ہوتی ہے ابن سینا کے نزدیک عقل ہیولانی ایک ناقابل تقسیم' غیر مادی اور لافانی جوہر ہے جو انسان کے اندر ایک خاص لمحے میں تخلیق ہوتا ہے ابن سینا کی رائے میں کلیات کسی صورت میں بھی جزئیات سے ماخوذ نہیں ہوتے بلکہ یہ عقل فعال کے عطا کردہ ہیں۔ علم کے حصول میں ہمارے ذہن کا کردار صرف یہ ہوتا ہے کہ یہ فطرت کا جزئیات کا مشاہدہ کر کے ان پر غور و فکر کرے اس عمل سے یہ اپنے آپ کو اس قابل بنا لیتا ہے کہ کلیات کو وصول کرے جنہیں مہیا کرنا عقل فعال کی ذمہ داری ہے ابن سینا نے یوں استدلال کیا کہ اگر انسان جزئیات کے مشاہدے

از خود کلیات تک رسائی حاصل کرنے کی اہلیت سے بہرا ور ہوتا تو علم کا حصول محض ایک میکانکی عمل ہو کر رہ جاتا انسان جس بات کا علم حاصل کرنے کی کوشش کرتا بڑے وثوق کے ساتھ کر لیتا لیکن معاملہ یوں نہیں ہے علم حاصل کرنے میں دعا کی سی کیفیت پائی جاتی ہے کوشش کرنا انسان کا کام ہے لیکن نتائج تک پہنچنا عقل فعال کے حوالے سے خدا کا مرہون منت ہے۔

ابن سینا کی رائے تھی کہ کلیات ہمارے ذہن میں محفوظ نہیں رہ سکتے جزئیات کی تو یادداشت ہوتی ہے لیکن کلیات کی کوئی یاد داشت نہیں ہوتی جو کوئی کلیہ زیر استعمال نہ ہو تو وہ ذہن میں موجود نہیں ہوتا۔ جب بھی ضرورت ہوتی ہے وہ عقل فعال کے باعث پیدا ہو جاتا ہے دوسری یا تیسری مرتبہ ایک ہی شے کا علم حاصل کرنا اگر آسان تر لگتا ہے تو اسی وجہ سے کہ ایک بار کسی کلیہ کو وصول کرنے کے بعد ہمارے ذہن میں ایک رجحان پیدا ہو جاتا ہے جو اس کلیہ کو وصول کرنا ہمارے لیے زیادہ آسان بنا دیتا ہے وہ لوگ جن کا عقل فعال سے پیہم رابطہ استوار رہتا ہے منبع علم سے براہ راست فیض پاتے ہیں۔

ابن سینا کی نفسیات یا نظریہ روح Avicenna's Psychology or Theory of Soul

ابن سینا ذہن و جسم کی ثنویت اور دوئی کا قائل تھا یعنی یہ کہ دونوں جداگانہ جواہر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ ان کے باہمی ربط کو بھی تسلیم کرتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ جسم کی طرح ذہن یا روح بھی ایک جوہر ہے جسے مادی حوالوں اور رشتوں کے بغیر ایک خود مکتفی حیثیت سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ابن سینا نے کہا کہ فرض کیجئے ایک شخص بلوغ کی حالت میں پیدا ہوتا ہے لیکن یوں کہ وہ خلاء محض میں ہے جہاں کوئی ایسی خارجی شے موجود نہیں جس کا وہ حسی ادراک حاصل کر سکے یہ بھی فرض کیجئے کہ وہ اپنے جسم کو بھی نہیں دیکھ سکتا۔ اس کے جسم کے اعضاء بھی ایک دوسرے کو نہیں چھوتے اور یوں کسی قسم کی حس کے پیدا ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں یقینی بات ہے کہ وہ خارجی کائنات اور خود اپنے جسم کے بارے میں کسی سچائی کو بیان کرنے کے قابل نہیں ہو گا وہ لیکن یہ ضرور کہہ سکے گا کہ "میں ہوں" منفرد روحانی جوہر ہونے کی حیثیت سے اسے اپنی ذات کا علم ضرور ہو گا وہ چیز جس کی تصدیق کی جا سکے۔ اس چیز سے یقیناً مختلف ہو گی جس کی تصدیق نہ کی جا سکے چنانچہ روح یا ذہن جسم سے قطعی طور پر

طور پر الگ اور آزاد ہے ہم اپنے جسم کی تو نفی کر سکتے ہیں۔ لیکن اپنے ذہن کے غیر موجود ہونے کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔

ابن سینا نے ذہن و جسم کی ثنویت کے ثبوت میں ایک اور دلیل یہ دی ہے کہ مادہ یا جسم کی کچھ مخصوص صفات ہیں جیسے جسامت وزان' رنگ وغیرہ جب ہم ذہن کو ان صفات سے متصف کرنا چاہیں تو ذہن انہیں قبول کرنے کو تیار نہیں ہوتا اس کی اپنی الگ صفات ہیں جو جسم سے منسوب نہیں کی جا سکتیں ابن سینا نے کہا کہ چونکہ جسم اور روح کی صفات الگ الگ ہیں اس لیے یہ دونوں یا باہم دگر متغائر ہیں۔

روح یا ذہن کے الگ جوہر ہونے سے یہ بات لازمی طور پر اخذ ہوتی ہے کہ یہ ایک وحدت ہے ابن سینا نے اس بات پر بہت زور دیا اس کے نزدیک روح یا ذہن کی بے شمار قابلیتیں ہیں جو مختلف النوع اعمال سرانجام دیتی ہیں۔ لیکن یہ قابلیتیں اور اعمال ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہوئے ایک ناقابل تقسیم اکائی کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ ابن سینا نے روح یا ذہن کے آزاد جوہر ہونے سے اس کی بقائے دوام کا نظریہ بھی ماخوذ کیا۔ اگر روح جسم پر منحصر ہوتی تو یہ جسم کے مضمحل ہونے کے ساتھ ختم ہو جاتی لیکن ایسا نہیں ہے جسم کے مرجانے کے باوجود روح زندہ و پائندہ رہتی ہے۔ مزید یہ کہ روح چونکہ سادہ اور ناقابل تقسیم ہے اس لیے ناقابل فنا ہے وہ چیزیں فنا پذیر ہوتی ہیں جو منتشر ہونے والے اجزاء پر مشتمل ہوں۔ ابن سینا کے نزدیک روح کی حیات بعد الموت انفرادی ہو گی۔ روح و جسم کی ثنویت کے باوجود ابن سینا کے نزدیک ہر روح کسی جسم کے ساتھ مخصوص قسم کا تعلق قائم کر لیتی ہے۔ لہٰذا وہ اس جسم کے علاوہ اور جسم کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتی۔

جہاں تک روح و جسم کے باہمی تعامل کا تعلق ہے اس کی سب سے زیادہ واضح صورت ہمیں ارادی افعال میں ملتی ہے ذہن میں جب کوئی خیال پیدا ہوتا ہے تو جسم اس کی تعمیل کے لیے مستعد ہو جاتا ہے مثلاً" کسی کام کے کرنے کے خیال ہی سے اعضائے جسمانی میں موزوں قسم کی حرکات پیدا ہو جاتی ہیں اور انسان وہ کام کر لیتا ہے اس طرح جسم کی حرکت سے ذہن پر شعوری یا لاشعوری طور پر اثرات مرتب ہوتے رہتے ہیں۔ قوت ارادی سے بھی جسم متاثر ہوتا ہے مسرت' رنج و غم' غصے وغیرہ سے صحت جسمانی کا متاثرہ ہونا حتی کہ بعض حالتوں میں موت کا واقع ہو جانا ایسے واقعات

ہیں جو ہمارے تجربے میں آتے رہتے ہیں ابن سینا کا خیال تھا کہ روح اگر بہت قوی اور توانا ہو تو اپنے جسم کے علاوہ دوسرے جسموں پر بھی اثر انداز ہو سکتی ہے اس ضمن میں ابن سینا نظربد اور جادو وغیرہ کا بھی قائل تھا۔

ابن طفیل

حیات

ابوبکر ابو جعفر محمد بن عبدالمالک بن محمد بن محمد بن طفیل القیسی جسے لاطینی میں Abubace کہا جاتا ہے اندلس کا نامور فسلفی تھا ابو جعفر الاندلسی اشبلی کے نام سے بھی مشہور ہے یہ قبیلہ قیس سے تھا۔ اس کی ولادت بارھویں صدی عیسوی کے اوایل بمطابق چھٹی صدی ہجری وادی آش میں ہوئی۔ جو شہر غرناطہ کا ایک حصہ ہے اس نے طب، ریاضی، حکمت اور شعر میں شہرت حاصل کی۔ کچھ عرصے تک حاکم غرناطہ کے پاس پرائیویٹ سیکرٹری کے عہدے پر فائز رہا۔ اس کے بعد امیر یوسف ابی یعقوب بن عبدالمومن جو کہ مہدوی خاندان کا دوسرا امیر تھا کا وزیر اور طبیب بن گیا۔

ابن خطیب کی روایت کے رو سے ابن طفیل نے غرناطہ میں طب کی تعلیم حاصل کی اور اس پر دو کتابیں بھی لکھیں۔ عبد الوحد مراکشی روایت کرتا ہے کہ ابن طفیل اور امیر میں بہت قریبی تعلق اور خلوص تھا۔ ابن طفیل نے امیر کے تقرب سے خوب فائدہ حاصل کیا اور اپنے زمانے کے کئی مشہور حکماء کے شاہی دربار میں رسائی کا باعث ہوا۔ اس نے اندلس کے فلسفی ابن رشد کو امیر کے ہاں پیش کیا ایک دن امیر نے ابن طفیل سے ایک ایسے عالم کو پیش کرنے کی خواہش ظاہر کی جو ارسطو کی تالیفات سے کافی واقفیت رکھتا ہو تاکہ وہ ان کی تشریح اور تحلیل واضح طور پر کر سکے۔ ابن طفیل نے ابن رشد کو اس کام کے لیے منتخب کیا اور خود بڑھاپے کا عذر کرتے ہوئے اس فریضے کی انجام دہی سے معافی چاہی۔ ابن رشد اس پیش کش کو قبول کرتے ہوئے ارسطو کی کتابوں کی شرح لکھنے میں مشغول ہو گیا۔

ابن طفیل کی وفات 1185ء میں مراکش میں ہوئی فلسفہ منصور اس کے جنازے میں شریک تھا۔ ابن طفیل کی تالیفات میں صرف ایک کتاب "حی بن یقظان" رہ گئی ہے۔ مورخ کا ریزی نے ایک اور کتاب "اسرار الحکمتہ المشرقیہ" کا ذکر کیا ہے لیکن حقیقت میں وہ کتاب حی بن یقظان ہی کا دوسرا نام ہے ابن رشد نے ابن طفیل کی ایک کتاب "کتاب فی البقع المسکونہ و الغیرالمسکونہ" کا ذکر کیا ہے ابن رشد نے اپنی کتاب "الہیات" میں بھی لکھا ہے کہ ابن طفیل داخلی اور خارجی اجزام کے متعلق

بہت خاص خیالات رکھتا تھا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فلکیات میں ابن طفیل کے وسیع معلومات تھے۔ ابن طفیل عالم فلکیات، عالم ریاضیات طبیب اور شاعر تھا۔ ابن طفیل شریعت اور فلسفے میں تطبیق دینے کا بہت دلدادہ تھا۔ اس کو مختلف فنون سے واقفیت تھی اور اطراف و اکناف سے ہر فن کے علماء اس کے پاس جمع ہوتے تھے۔

مقدمین کے افکار پر ابن طفیل کی تنقید Abubacers Criticism on Pnedecessors

ابن طفیل نے اپنے متقدمین کے فلسفیانہ افکار کا بہت سخت تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ خاص طور پر انہوں نے فارابی، ابن سینا اور غزالی کے خیالات کی سقم کو دریافت کر کے ان پر نہایت کڑی تنقید کی ہے۔ فارابی کے افکار کا جائزہ لیتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ ابو نصر فارابی کی جو کتابیں ہمیں دستیاب ہوئی ہیں ان میں اکثر منطق پر ہیں اس کے فلسفے کی کتابوں میں اکثر شکوک پائے جاتے ہیں اس نے کتاب "ملتہ فاصلہ" میں ثابت کیا ہے کہ موت کے بعد شریر نفوس انتہائی تکلیف کی حالت میں غیر متناہی زمانے تک باقی رہیں گے لیکن "سیاست مدینہ" میں تصریح کی ہے کہ تمام شریر نفوس گھل کر معدوم ہو جائیں گے البتہ کامل نفوس کو بقائے دوام نصیب ہو گا۔

سعادت سے متعلق فارابی کے اقوال پر تنقید کرتے ہوئے ابن طفیل کہتا ہے کہ کتاب اخلاق میں انسانی سعادت کے متعلق فارابی نے جو بحث کی ہے اس سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اس کی نظر میں سعادت اس دنیوی زندگی میں حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی طرح ابن طفیل کی نظر میں نبوت سے متعلق فارابی کے خیالات فاسد ہیں چونکہ ان کی نظر میں نبوت ایک خاص خیالی قوت کا نتیجہ ہے۔

ابن سینا کے خیالات کے تضادات کا ذکر کرتے ہوئے ابن طفیل لکھتا ہے کہ ابن سینا نے اپنی ابتدائی کتاب میں اس امر کی وضاحت کر دی ہے کہ حقیقت اس سے جدا ہے اور یہ کتاب اس نے محض مشائین کے مذہب کے مطابق لکھی ہے جو حق کی دریافت کا خواہاں ہو اس کو چاہیے کہ کتاب "فلسفہ شرقیہ" میں اس کی تلاش کرے۔ ابن طفیل مزید لکھتا ہے جو شخص کتاب الشفاء اور ارسطو کی کتابوں کا مطالعہ کرے گا اس پر واضح ہو گا کہ اکثر امور میں یہ باہم متفق ہیں گو کتاب الشفاء میں چند ایسے مسائل ضرور ہیں جو ارسطو سے ہم تک نہیں پہنچے۔ اگر ارسطو کی کتابوں اور کتاب الشفاء کے مسائل کا مطالعہ بجائے ان کے باطنی اسرار پر غور و فکر کرنے کے

صرف ظاہری حیثیت سے کیا جائے تو ان کے ذریعے ہم درجہ کمال تک نہیں پہنچ سکتے جیسا کہ شیخ ابو علی سینا نے اپنی کتاب الشفاء میں واضح کیا ہے۔

امام غزالی کی کتابوں کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے ابن طفیل کہتے ہیں کہ ان کی کتابوں میں اکثریت کی مخاطبت کے لحاظ سے کہیں ربط قائم رکھا گیا ہے اور کہیں بے ربطی پیدا کر دی گئی ہے۔ کبھی چند اشیاء کی بنا پر تکفیر کا حکم لگاتے ہیں اور کبھی ان کو جائز قرار دیتے ہیں منجملہ ان مسائل کی جن کی بنا پر انہوں ے اپنی کتاب "تہافتہ الفلاسفہ" میں فلاسفہ کی تکفیر کی ہے حشر اجساد کا انکار اور خاص نفوس کے لیے ثواب و عتاب کا اثبات ہے حالانکہ خود غزالی نے اپنی کتاب' "المیزان" میں لکھا ہے کہ شیوخ صوفیہ کا بھی بعینہ یہی اعتقاد ہے اس کے بعد اپنی کتاب المنقذ من الضلال میں لکھتے ہیں کہ ان کا یہ اعتقاد صوفیہ کے اعتقاد کی مانند ہے۔ جو شخص غزالی کی ان کتابوں کا غور کے ساتھ مطالعہ کرے اس کو اس قسم کی بہت سے باتیں نظر آئیں گی۔

ابن طفیل نے غزالی کی فکری تضادات کا ذکر کرتا ہوئے کہا ہے کہ خود غزالی نے اپنی فکری الجھن پر معذرت کر کے اپنی کتاب "میزان العمل" میں لکھا ہے رائے تین قسم کی ہوتی ہیں پہلی وہ رائے جس میں عوام شریک ہیں۔ دوسری وہ جو ہر مسائل کی مخاطبت کے لحاظ سے ہو تیسری وہ ہے جو صرف انسان اور اس کے نفس کی حد تک محدود ہے اس سے وہی مطلع ہو سکتا ہے جو اس کا ہم اعتقاد ہو۔ اس کے بعد فرمایا ہے اگر یہ الفاظ اس قسم کے ہیں جو تمہارے موروثی اعتقاد میں شک پیدا کرتے ہیں تو یہی ایک فائدہ کافی ہے کیونکہ جس کو شک نہ ہو وہ غور بھی نہیں کرے گا اور جو کچھ غور نہ کرے' وہ بصیرت حاصل نہیں کرے گا اور جس کو بصیرت حاصل نہ ہو وہ عمر بھر جہالت و حیرت کی تاریکی میں سرگرداں رہے گا۔

غزالی کی ان باتوں پر تبصرہ کرتے ہوئے ابن طفیل کہتے ہیں کہ یہ ان کی تعلیم کا ایک طریقہ ہے جس میں اکثر رموز و اشارات پائے جاتے ہیں اور ان سے وہی شخص مستفید ہو سکتا ہے جو پہلے ہی بصیرت نفس کے ذریعے ان رموز سے واقف ہو اس کے بعد پھر ان سے سنا ہو یا۔ پھر ایسی غیر معمولی استعداد رکھتا ہو کہ ایک ادنی اشارے سے ان رموز کو سمجھ جائے۔

امام غزالی کی ایک اور کتاب کے بارے میں ابن طفیل کہتے ہیں کہ امام غزالی نے اپنی کتاب "الجواہر" میں لکھا ہے کہ ان کی ایک کتاب "المضنون بہا علی غیر اہلہا جو صریح حق پر مشتمل ہے اندلس میں ہم کو اس کے کسی نسخے کا علم نہیں ہوا۔

امام غزالی کے افکار کی پیچیدگیوں کا ذکر کرتے ہوئے ابن طفیل لکھتے ہیں کہ بعض متاخرین کو ان کی کتاب "مشکوۃ" کے آخری حصے سے ایک اہم امر کے متعلق وہم ہوا ہے جس نے ان کو گمراہی کے گڑھے میں گرا دیا ہے اور جن سے نجات ممکن نظر نہیں آئی۔ یہ ان کا وہ قول ہے جو انہوں نے انوار سے محجوب افراد کے اقسام کی صراحت کرنے کے بعد واصلین کے تذکرے کے دوران کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ واصلین کو اس امر کا علم ہوتا کہ عظیم وجود یعنی خدا ایسی صفت سے متصف ہے جو وحدانیت محض کے منافی ہے۔ غزالی کی اس بات سے لوگوں نے یہ خیال کیا کہ اس کا اعتقاد یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے کثرت کا قائل ہے۔

ابن طفیل کی تمثیل حی بن یقظان

ابن طفیل کی کتاب "حی بن یقظان" ایک تمثیلی داستان ہے جس میں اس نے مختلف فلسفیانہ مسائل کے بارے میں اپنے نظریات کو ایک کہانی کی صورت میں پیش کیا ہے۔ اخلاقی اور مابعد الطبیعاتی حقائق کے ابلاغ تمثیلی پیرائے کا استعمال کئی اور دانشوروں نے بھی کیا ہے۔ مسلم حکماء میں ابن سینا نے حی ابن یقظان ہی کے نام سے فلسفیانہ اہمیت کا ایک قصہ تحریر کیا تھا۔ سعدی شیرازی، رومی اور دیگر کئی مفکرین اور شعراء نے قصص و حکایات بیان کر کے اخلاقی اسباق کو بڑی مہارت سے اور نہایت موثر انداز میں ذہن نشین کرانے کی کوشش کی۔

ابن طفیل کی یہ تمثیلی کہانی یوں ہے کہ ایک لڑکا ایک جزیرے میں بغیر ماں باپ کے پیدا ہوتا ہے اور اسے ایک ہرنی پالتی ہے وہ جانوروں کے درمیان رہتا ہے اور ان کی زبان سیکھتا ہے۔ بالآخر وہ اپنے ہاتھ پاؤں سے کام لینا بھی سیکھ جاتا ہے۔ اس دوران جس ہرنی نے اسے پالا تھا وہ مر جاتی ہے وہ اس کا عضو عضو کاٹ دیتا ہے حتی کہ اس کے دل تک پہنچ جاتا ہے جس پر اس کو معلوم ہوتا ہے کہ دل ہی زندگی کا مرکز ہے۔ وہ ہرنی کو دفن کرنا بھی کوؤں سے سیکھتا ہے۔ پھر وہ درختوں کی ٹہنوں کو رگڑ کر آگ پیدا کرنا بھی جان لیتا ہے۔ آخر کار وہ اپنے آپ کو ڈھانپنا اون اور سوئیوں کو

استعمال کرنا بھی سیکھ لیتا ہے۔

ابابیل کے پرندوں سے وہ گھونسلہ بنانا سیکھتا ہے۔ یعنی پرندوں اور جانوروں کے وسیع مطالعے سے وہ یہ ساری معلومات اکٹھی کر لیتا ہے اور فلسفے کی طرف متوجہ ہوتا ہے پھر فلسفے سے تصوف کی طرف متوجہ ہوتا ہے اس سارے غور و فکر کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس کائنات کا ایک خدا ہے جو عاقل' علیم' اور رحیم ہے اور آزاد مشیت کا حامل ہے اب "حی" اپنے اور اپنی روح کے بارے میں سوچنا شروع کر دیتا ہے اسے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حیوانوں سے افضل ہے اپنے جسم کی وجہ سے وہ اس زمین پر رہتا ہے اور اس کی روح کا تعلق آسمانوں سے ہے۔ جہاں اس پر خدا کی حقیقت منکشف ہوتی ہے اور وہ خدا کی ذات کا قائل ہو جاتا ہے اب وہ نہایت محتاط زندگی بسر کرنے لگتا ہے وہ غیر ضروری چیزوں سے احتساب کرتا ہے کم خوری کو عادتاً اختیار کر لیتا ہے اب اسے خدا سے وصال ہو جاتا ہے۔

وہ اس وجد اور سرور میں محو ہوتا ہے کہ ایک ملاقاتی اسے ملتا ہے جو قریب کے جزیرے کے بادشاہ سلامان کا دوست ابسال ہے وہ حی سے ملتا ہے جب حی انسانی زبان سیکھتا ہے تو وہ دونوں اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ فلسفہ اور مذہب ایک ہیں پھر حی اور ابسال دونوں قریب کے جزیرے میں تبلیغ کے لیے جاتے ہیں لیکن ان کا یہ مشن ناکام ہو جاتا ہے اور وہ اس پر قائل ہو جاتے ہیں کہ پیغمبروں نے اس کام کو بہتر طور پر سرانجام دیا ہے وہ اس جزیرے میں واپس آ جاتے ہیں اور اپنی زندگیاں خدا کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔

حی بن یقظان میں ابن طفیل کے فلسفیانہ افکار

ابن طفیل کی تمثیلی داستان حی بن یقظان کی فلسفیانہ اہمیت کے بارے میں ناقدین نے مختلف آراء کا اظہار کیا ہے عبد الواحد مراکشی کے نزدیک اس کا مقصد انسان کی آفرینش اور اس کے ارتقاء کے بارے میں ایک فطری نظریہ پیش کرنا ہے حی ابن یقظان جزیرے کے معتدل آب و ہوا اور عناصر کی مناسب ترتیب سے پیدا ہوا۔ جب جنگل کے خونخوار جانوروں کے خطرے کے پیش نظر اس کے لیے بقاء کا مسئلہ پیدا ہوا تو اپنی استقرائی عقل کی بدولت اس نے اپنے لیے ایسے اوزار بنا لیے جن کی مدد سے وہ جانوروں کی نسبت زیادہ طاقتور ہو گیا اور یوں اس نے متحارب ماحول

میں اپنی بقاء کا سامان مہیا کر لیا۔

حی بن یقظان کا بغور مطالعہ کیا جائے تو بنیادی مسئلہ جس پر ابن طفیل اپنی توجہ خصوصی طور پر مرکوز کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے یہ ہے کہ کیا مشاہدہ فطرت اور عقل محض کی بنا پر وہ حقائق دریافت کیے جا سکتے ہیں جو وحی و الہام سے منکشف ہوتے ہیں؟ یا یوں کہہ لیجے کہ کیا فطرتی مذہب ممکن ہے؟ قریب قریب سبھی مسلم فلاسفہ نے اس سوال کا جواب اثبات میں دیا ہے فلسفہ و مذہب کے باہمی امتزاج کے لیے جو کوششیں انہوں نے کی ہیں ان میں بالواسطہ یا بلا واسطہ ایسی موقف کا اظہار ملتا ہے۔

ابن طفیل کا خیال تھا کہ اگر ہم الہامی مذہب سے واقفیت نہ رکھتے ہوں اور حسی تجربے اور استقرائی عمل ہی سے کام لیں تو ہمیں پھر بھی یہ یقین حاصل ہو سکتا ہے کہ ایک ذات اسی کائنات کی اصل الاصول ہے جو اسے قائم دائم رکھتے ہوئے اس اصل الاصول کا عرفان حاصل کرنے اور اس کے ساتھ ایک مخصص تعلق استوار کرنے کے لیے عقل انسانی کے ساتھ ساتھ کشف بھی ضروری ہے جو مظاہر فطرت پر غور و فکر کرنے والوں کو یقیناً" حاصل ہو جاتا ہے۔ یوں مطالعہ فطرت سے بالاخر خدا کی صفات اس کی وحدت حکمت و دانائی محبت اور عدل وغیرہ کا علم بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

حی بن یقظان کے افسانے سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ ابن طفیل کے نزدیک حقیقت مطلقہ کا ادراک جو ایک صوفی کو کشف و الہام سے حاصل ہوتا ہے یا جو ایک مفکر کو غور کے نتیجے کے طور پر ملتا ہے عام آدمیوں کے فہم کے بالا ہے۔

حی بن یقظان سے یہ حکیمانہ نکتہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فلاح انسانی کی خاطر ایمان بالغیب یا عقلی اور کشفی علوم ہی کافی نہیں بلکہ اس کے لیے اخلاقی تعلیم و تربیت بھی نہایت ضروری ہے اسی لیے سلامان جو روایتی مذہب کا علمبردار ہے ابسال جو تصوف اور کشف و وجدان کا حامل ہے اور حی جو عقلی استدلال سے حقائق تک پہنچنے کی صلاحیت رکھتا ہے تینوں نے مل کر ایک عمل پروگرام بنایا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ سرانجام دیا۔ چنانچہ فلسفہ' مذہب اور تصوف سب کا سرچشمہ ایک ہی ہے یعنی ذات باری تعالیٰ ان تینوں کا نصب العین بھی ایک ہی ہے یعنی کردار انسانی کی اصلاح و تہذیب۔

حی بن یقظان کی کہانی میں ابن طفیل نے علامتی انداز میں فلسفہ بیان کیا ہے اس کہانی کا مقصد فلسفہ اور مذہب کا اشتراک بیان کرنا ہے ان کی نظر میں مذہب اور فلسفہ دونوں کی حقیقت ایک ہے اور دونوں کی منزل مقصود بھی ایک ہے جس ماحول میں پرورش پاتا ہے اس میں اسے کسی مذہب کی رہنمائی حاصل نہیں ہوتی لیکن وہ اپنی فسلفیانہ فکر کی بنا پر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے جس نتیجے پر پیغمبر پہنچتے ہیں یا جس نظریے کی طرف مذہب رہنمائی کرتا ہے۔

الغزالی

حیات

محمد نام حجتہ الاسلام لقب اور غزالی عرفیت۔ سلسلہ نسب یہ ہے محمد بن محمد بن محمد بن احمد۔ خراسان کے اضلاع میں ایک ضلع کا نام طوس ہے اس میں دو شہر ہیں طاہران اور توقان۔ امام غزالی 450ھ میں طاہران میں پیدا ہوئے ان کے باپ دھاگہ فروش تھے اور اس مناسبت سے ان کا خاندانی نام غزالی کہلاتا تھا کیونکہ غزل کے معنی کاتنے کے ہیں۔

امام صاحب نے فقہ کی ابتدائی کتابیں احمد بن محمد راذ کانی سے پڑھیں۔ یہ بزرگ امام صاحب کے شہر ہی میں مقیم تھے اور یہیں درس دیتے تھے اس کے بعد جرجان گئے اور وہاں امام ابو نصر اسمعیلی کی خدمت میں تحصیل علم شروع کی۔ اس کے بعد مزید تحصیل کے لیے وہ نیشا پور گئے جو اس زمانے میں علم و فن کا بڑا مرکز تھا یہیں غزالی نے امام الحرمین ضیاء الدین عبد الملک کی شاگردی اختیار کی اور نہایت جدوجہد سے علم کی تحصیل کی یہاں تک کہ تھوڑی ہی مدت میں بہت ممتاز اور مشہور ہو گئے۔

امام غزالی نے امام الحرمین کی زندگی ہی میں شہرت حاصل کر لی تھی۔ اور صاحب تصنیف ہو گئے تھے یہاں تک کہ امام الحرمین ان پر ناز کرتے تھے تاہم جب تک امام الحرمین زندہ رہے وہ ان کی محبت سے الگ نہ ہوئے۔ ان کے انتقال کے بعد نیشا پور سے نکلے۔ اور سلجوقی بادشاہ نظام الملک طوسی کے دربار پہنچے یہاں بادشاہ نے اس کی بہت تعظیم کی غزالی نے اپنی علمی فضیلت و کمال کو ثابت کرنے کے لیے دربار کے علماء سے علمی مناظرات کیے۔ ان کی علمی قابلیت سے متاثر ہو کر نظام الملک نے ان کو مدرسہ نظامیہ کا مدرس اعظم بنایا اس وقت غزالی کی عمر 34 برس تھی امام غزالی نے 484ھ میں بغداد میں مدرسہ نظامیہ کی مسند درس کو زینت بخشی اپنے علم و فضل کی وجہ سے وہ ارکان سلطنت کے ہمسر بن گئے۔ امام غزالی نے حکمرانوں کے باہمی مسائل حل کرنے کے لیے سفیر کی حیثیت سے بھی اپنے فرائض بخوبی انجام دیئے۔

487ھ میں جب خلیفہ مقتدر باللہ نے وفات پائی اور خلیفہ مستظہر باللہ کو عہدہ خلافت کے لیے پیش کیا گیا تو اس کی بیعت میں اور ارا کین سلطنت کے ساتھ امام غزالی بھی شریک تھے۔ مستظہر بہت علم دوست تھے اس لیے امام صاحب سے خاص

قسم کا ربط رکھتا تھا۔ فرقہ باطینہ کے رد میں فلسفہ کے کہنے پر امام صاحب نے جو کتاب لکھی تو اس کتاب کو خلیفہ کے نام سے موسوم کر کے "مستظہری" رکھا۔

لیکن ان تمام تر دربار داری کے باوجود امام صاحب کی طبیعت تصوف کر طرف مائل تھی آخر کار انہوں نے ترک دنیا کا خیال کیا اور 488ھ میں بغداد سے نکلے اس وقت تک امام غزالی تمام شاہانہ انداز ترک کر کے فرقہ پوش ہو گئے تھے۔ بغداد سے نکل کر انہوں نے شام کا رخ کیا وہاں سے دمشق پہنچے اور مجاہدہ اور ریاضت میں مشغول ہوئے کیونکہ وہ پہلے ہی تصوف میں شیخ ابو علی الفضل بن محمد بن علی فارمدی کے ہاتھ پر بیعت تھے دو برس دمشق میں رہنے کے بعد بیت المقدس کا رخ کیا۔ بیت المقدس کی زیارت سے فارغ ہو کر حج کی نیت سے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کا قصد کیا۔ یہاں سے مصر اور اسکندریہ کے سفر کو نکلے اس سفر کے دوران انہوں نے اپنی معروف تصنیف احیاء العلوم لکھی۔

499ھ میں امام صاحب نے علما کی پر زور اصرار پر دوبارہ مدرسہ نظامیہ میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری کیا لیکن نظام الملک کے بڑے صاحبزادے فخر الملک کے شہید ہونے کے بعد انہوں نے 500ھ کو مدرسہ نظامیہ کو خیرباد کہہ کر اپنے گھر کے پاس ہی ایک مدرسہ خانقاہ کی بنیاد ڈالی۔ لیکن امام صاحب کے حاسدوں نے ان کی مخالفت شروع کی سلطان سنجر نے ان کی بدگویوں کی یقین کر لی اور امام کو دربار میں حاضر ہونے کا حکم دیا۔ امام چونکہ تارک الدنیا ہو چکے تھے اور عہد کر چکے تھے کہ بادشاہ کے دربار میں نہ جائیں گے اس لیے انہوں جواب میں بادشاہ کے نام خط لکھا۔ اس خط کو پڑھ کر سلطان سنجر ان سے دو بدو ملنے کے مشتاق ہوئے۔ سلطان سنجر کے وزیر اعظم معین الملک امام صاحب کو لینے گئے۔ دربار میں امام غزالی نے جو تقریر کی اس سے سلطان سنجر بہت متاثر ہوئے۔ سلطان سنجر نے امام کو دوبارہ مدرسہ نظامیہ بلانا چاہا لیکن انہوں نے معذرت کر لی۔

آخری عمر میں امام صاحب بالکل عزلت نشین ہو چکے تھے اور شب و روز مجاہدات و ریاضات میں بسر کرتے تھے تاہم تصنیف و تالیف کا مشغلہ بھی ساتھ ساتھ جاری رکھا۔ امام صاحب نے 14 جمادی الثانی 505ھ میں بمقام طاہران انتقال کیا اور وہیں مدفون ہیں۔

تصنیفات کے لحاظ سے امام صاحب کی حالت نہایت حیرت انگیز ہے 54 - 55 برس کی عمر میں اتنی ساری مصروفیات کے باوجود انہوں نے کئی علوم پر کم و بیش 78

تصانیف چھوڑی ہیں جن میں القاصد الفلاسفہ کیمیائے سعادت احیائے العلوم، تہافتہ الفلاسفہ اور المنقذ من الضلال بہت مشہور ہیں۔

غزالی کا نظریہ اخلاق
Gazali's Ethical Theory

غزالی کے نزدیک نیکیاں دو قسم کی ہیں۔ مثبت اور منفی مثبت نیکیوں سے مراد ہے اچھے اعمال کا ارتکاب اور منفی نیکیوں کا مطلب ہے برے اعمال سے اجتناب غزالی کا خیال تھا کہ منفی پہلو زیادہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے یعنی اس کے نقطہ نظر کے مطابق ہمیں پورا زور اس بات پر صرف کرنا چاہیے کہ ایسے کاموں سے احتراز کریں۔ جو اللہ کی رضا کے حصول میں مشکلات پیدا کرتی ہیں۔ دنیوی معاملات میں صرف اسی قدر دلچسپی لیں جس سے اخلاق کی عمدگی متاثر نہ ہو۔ اس کا خیال تھا کہ ترک دنیا منزل مقصود نہیں ہے بلکہ صرف ایک ذریعہ ہے جسے اختیار کر کے ہم خدا تک پہنچ سکتے ہیں ایسا نہ ہو کہ انسان اسی عالم آب و گل کے طلسمات میں گم ہو کر رہ جائے اور اپنی اصل منزل کو فراموش کر دے۔ ایک صحت مند معاشرے کے قیام کے لیے جن اوصاف و فضائل کی ضرورت ہے غزالی ان سے رو گردانی کو جائز خیال نہیں کرتا لیکن حسن معاشرت کے نام پر اپنے اصل مقصد حیات سے گریز کو بھی مستحسن نہیں سمجھتا۔ دنیا کے کاموں سے اس قدر وابستگی رکھنا کہ اس سے فرائض کی بجا آوری میں آسانی رہے نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ نہایت ضروری بھی ہے تربیت نفس اور اوصاف حمیدہ کا حصول حسن اخلاق کا سرچشمہ ہے۔

غزالی اپنے نظریہ اخلاق کی بنیاد کے طور پر آزادی ارادہ کا قائل تھا اس کا خیال تھا کہ نفس امارہ سے نفس لوامہ تک اور نفس لوامہ سے نفس مطمئنہ تک کی منازل کا سفر اس امر کا واضح ثبوت ہے کہ انسان اپنے اعمال میں آزاد ہے آزادی ارادہ کے بارے میں انہوں نے یوں استدلال کیا کہ ذہن انسانی میں دو قسم کے محسات پائے جاتے ہیں ایک خارجی جن کی بدولت باہر کی دنیا کی حسی صفات کا علم حاصل ہوتا ہے اور دوسرے باطنی جن کی مدد سے اندرونی کیفیات اور واردات کا پتہ چلتا ہے غزالی نے انہیں خواطر کا نام دیا ہے یہ محسات ہمارے علم کے لیے خام مواد مہیا کرتے ہیں غزالی کا خیال تھا کہ خواطر میں اعمال کی شکل میں ڈھل جانے کی صلاحیت بنیادی طور پر موجود ہوتی ہے اس صلاحیت کو اس نے رغبت کا نام دیا رغبت اگر بہت قوی ہو تو اس سے فیصلہ جنم لیتا ہے۔ فیصلے سے ارادہ بنتا ہے ارادہ قوت عمل

کو تحریک دیتا ہے جس کے نتیجے کے طور پر کوئی عمل ظہور پذیر ہوتا ہے اس تجزیے کے بعد غزالی نے پہلے دو مدارج یعنی تحس اور ترغیب کو انسانی ارادے کی پہنچ سے ماوراء قرار دیا لیکن فیصلے، ارادے اور متعلقہ عمل کے ارتکاب کو انسان کے اپنے اختیار و اکتساب سے متعلق گردانا۔ اس لحاظ سے غزالی کے نزدیک انسان آزاد بھی ہے اور پابند بھی۔

غزالی کا خیال تھا کہ بلند ترین اخلاقی نصب العین حب الہی ہے جو کسی فرد میں معرفت ربانی کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوتی ہے جس شخص کو دنیا میں یہ نصب العین حاصل ہو جائے اسے آخرت میں دیدار الہی کی نعمت حاصل ہو گی غزالی کا خیال تھا کہ اس نصب العین کی جانب سفر کرنے سے پہلے ایک فرد کو یہ بات ذہن میں ٹھیک طرح سے راسخ کر لینی چاہیے کہ اس ارادہ میں وہ توفیق الہی کے بغیر ایک قدم بھی نہیں چل سکتا اور یہ توفیق حسب ذیل صورتوں میں اس کے ساتھ شامل حال رہتی ہے: (1) ہدایت جو نیکی اور بدی میں میں امتیاز فراہم کرتی ہے (2) رشد جو نیکی کرنے کے ارادے کا باعث ہے (3) تسدید جو اعضائے انسانی کو اس ارادے کی تکمیل کے لیے تیار کرتی ہے۔ (4) تائید جو اس ارادے کی تکمیل کے لیے ماحول ساز گار بناتی ہے۔

وہ مثبت اوصاف جو غزالی کے نزدیک نصب العین کے حصول کے لیے ضروری ہیں ان میں چند یہ ہیں صبر، شکر، اخلاص، صدق، خدا خوفی، محاسبہ توکل اور ذکر و فکر وغیرہ۔

غزالی کی کونیات یا نظریہ کائنات — Gazali's Cosmology

مسلمان فلسفی عالم کو خدا کے ساتھ قدیم مانتے ہیں۔ الفارابی اور ابن سینا بھی اس نظریے کے قائل ہیں۔ جس طرح خدا ذات قدیم ہے اس طرح یہ عالم بھی قدیم ہے لیکن مسلمانوں کے عام عقیدے کے مطابق خدا نے اس کائنات کو تخلیق کیا ہے عالم کے قدم و حدوث کے اس مسئلے کو مسلمان فلسفیوں نے یونانی فلسفے کی روشنی میں حل کرنے کی کوشش کی ہے لیکن غزالی کے خیال میں مسلمان فلسفی اس میں ناکام رہے ہیں اس سلسلے میں مسلمان فلسفیوں نے جو دلائل پیش کئے ہیں غزالی نے فرداً فرداً ان کا جائزہ لیا ہے ان سب کو رد کر دیا ہے غزالی کی رائے میں خدا کا ارادہ آزاد ہے اور تمام علتوں کا خالق ہے فلسفی بھی اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ایسی علت کے لیے اور علت موجود ہے جو بغیر کے علت کی ہے اور علت العلل ہے جب نتیجہ یہی نکلتا ہے

تو پھر کیوں نہ خدا کے ارادہ کو ہی آزاد اور خالق مان لیا جائے۔ مشیت ایزدی ہر قسم کی پابندی سے آزاد ہے اور تمام علتوں کی خالق ہے اس لیے مشیت ایزدی نے ایک خاص لمحے میں اس عالم کو تخلیق کیا یہ ممکن ہے مشیت ابدی طور پر اس کا ارادہ کرے کہ ابن سینا اور فارابی فلاں فلاں وقت پر پیدا ہوں گے۔

قدم عالم کے ساتھ فلسفیوں نے ہیولی ۔کے امکان کو بھی ثابت کیا ہے۔ غزالی ان کے اس نظریے سے بھی متفق نہیں۔ غزالی کے خیال میں امکان اور غیر امکان دونوں معقلات ہیں اس لیے ان معقلات کے ذریعے سے مادے کی ابدیت کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح غزالی نے فلسفیوں کے نظریہ صدور کو بھی رد کیا ہے۔ غزالی کی اس تنقید کا لب لباب یہ ہے کہ اس کائنات کو عدم تخلیق کیا گیا ہے۔ اور یہ خدا کی آزاد مشیت کی تخلیق ہے۔

غزالی کی وجودیات یا نظریہ وجود

Gazali's Ontology

مسلمان فلسفیوں نے اس بات سے انکار کیا کہ خدا کو جزئیات کا علم حاصل ہے بعض مسلمان فلسفیوں نے مثلاً" ابن سینا نے اس سے انکار نہیں کیا گو فلسفیوں کے خیال میں خدا کو جزئیات کا علم حاصل ہے لیکن آفاقی طور پر خدا کلیات کا علم رکھتا ہے اشیاء کی جزئیات اور تفصیلات کا اسے علم نہیں۔ خدا کا علم ادراکی نہیں بلکہ تصوراتی ہے کیونکہ ادراک تبدیلی اور تغیر کا متقاضی ہے اور خدا نا قابل تغیر ہے۔ اس لیے خدا کو جزئیات کا علم نہیں ہو سکتا۔ قرآن کی تعلیمات کی روشنی میں کوئی چیز بھی خدا سے پوشیدہ نہیں۔ اسے ہر چیز کا مکمل طور پر علم حاصل ہے غزالی کے خیال کے مطابق خدا کو تمام جزئیات کا علم حاصل ہے اور اسے یہ معلوم ہے کہ واقعات کب رونما ہوں گے۔ اصل میں فلسفیوں نے جس بنیاد پر خدا کے جزئیات کے بارے میں علم سے انکار کیا ہے وہ ارسطو کا نظریہ تعلیل ہے کیونکہ مسلمان فلسفی علت و معلول کے رشتے کو ناگزیر سمجھتے تھے۔ اور ہر چیز کو تعلیل میں مربوط گردانتے تھے اس نظریہ تعلیل کے تحت عالم کے بارے میں جس نظریہ نے جنم لیا غزالی کی نظر میں اس میں جبر کا پہلو نمایاں نظر آتا ہے اور ایسی دنیا میں معجزات اور تخلیق اور آزاد فعلیت کا کوئی امکان نظر نہیں آتا۔

نظریہ تعلیل اور غزالی

Theory of Causation and Gazali.

فلاسفہ نے سائنسی عقلیت کی بنا پر رشتہ تعلیل کو لابدی رشتے کے طور پر قبول

کیا تھا غزالی نے اشاعرہ اور روایت پسند حلقوں کی نمائندگی کرتے ہوئے فلاسفہ کے نظریہ تعلیل پر بھرپور تنقید کی۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ علت و معلول میں منطقی لزوم نہیں پایا جاتا ہے۔ علت کی کارفرمائی سے یہ لازم نہیں آتا کہ معلول بھی ضرور وقوع پذیر ہو۔ نہ ہی علت کی غیر موجودگی اس بات کی دلیل قرار دی جا سکتی ہے کہ معلول رونما نہیں ہو گا۔ مثال کے طور پر پانی پینے اور پیاس کے ختم ہونے یا کھانا کھانے اور بھوک کے مٹ جانے یا آگ میں ہاتھ ڈالنے اور ہاتھ کے جل جانے میں کوئی ناگزیر منطقی ربط موجود نہیں ہوتا یہ امر نا ممکن نہیں ہے کہ ہم پانی پئیں اور ہماری پیاس نہ بجھے کھانا کھائیں لیکن بھوک نہ مٹے۔ آگ میں ہاتھ ڈالیں لیکن ہمارا ہاتھ نہ جلے۔

غزالی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ علت و معلول کے درمیان تعلق محض نفسیاتی نوعیت کا ہے چونکہ بسا اوقات بعض واقعات اور ان کے معلومات و تواتر اور تسلسل کا مشاہدہ ہوتا ہے ہم یہ تصور کر لیتے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی لا بدی قسم کا رشتہ موجود ہے غزالی کے نزدیک لابدیت اور لزوم کا تعلق محض منطق اور ریاضی کے اصولوں میں پایا جاتا ہے تجربی امور واقعہ میں ہمارا علم امکان کی حد سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔

غزالی نے علت و معلول کے باہمی ربط کے نظریے کو مسترد کرتے ہوئے اس نقطہ نظر کا اظہار کیا کہ ان میں صرف تقدیم و تاخیر کا تعلق پایا جاتا ہے کچھ واقعات ہمیشہ پہلے رونما ہوتے ہیں اور کچھ ہمیشہ بعد میں اس مستقل تسلسل کا مشاہدہ کر کے ہمیں گمان ہونے لگتا ہے کہ ان کے مابین کوئی اندرونی قسم کا تعلق ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے ہر واقعہ کی اپنی مستقل حیثیت ہوتی ہے۔

غزالی کے نزدیک اصل فعلیت خدا کی ہے وہ جو چاہتا ہے اور جس طرح چاہتا ہے کرتا ہے۔ علت کی کارفرمائی بھی اسی کی وجہ سے ہے۔ اور معلول کی جلوہ نمائی بھی اس کی مرہون منت ہے۔ غزالی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ کسی واقعے کی علت سادہ نہیں ہوتی اس میں بے شمار مثبت اور منفی عناصر شامل ہوتے ہیں مثبت عناصر کا موجود ہونا اور منفی عناصر کا غیر موجود ہونا معلول کے رونما ہونے کے لیے ضروری ہوتا ہے انسان کا محدود ذہن ان تمام مثبت اور منفی عناصر کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ طبعی علوم کی ترقی کا راز اس بات میں پوشیدہ ہے کہ نئے نئے مثبت اور منفی عناصر دریافت ہوتے رہتے ہیں اور جدید سے جدید تر نظریات پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں۔ چونکہ انسان کی تجربی صلاحیتیں محدود ہیں اس لیے ارتقا کا یہ عمل منقطع نہیں ہو پاتا۔

ابن رشد

حیات

ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد جسے لاطینی میں Averroes کہتے ہیں جو 520 مطابق 1126 عیسوی میں قرطبہ کے مقام پر پیدا ہوا وہ ایک اعلیٰ خاندان سے تعلق رکھتا تھا اس کا والد اور دادا قرطبہ کے قاضی رہ چکے تھے اس لحاظ سے اس کی تربیت علمی ماحول میں ہوئی۔ اس کا دادا اپنے عہد کا ایک جید عالم اور فقیہہ تھا۔ ابن رشد کی ابتدائی تعلیم اشعری طریقے پر ہوئی لیکن جلد ہی اس نے حریت فکر کا علم بلند کیا ابھی وہ اٹھارہ برس کا تھا کہ اس نے مراکش کا سفر کیا اور وہاں خلیفہ عبد المومن کے دربار سے منسلک ہو گیا۔ عبد المومن کے انتقال کے بعد اس کے بیٹے یوسف سے بھی اس کے تعلقات خاصے خوشگوار رہے مشہور فلسفی ابن طفیل نے اس سلسلے میں اس کی بڑی مدد کی۔ خلیفہ یوسف ابن طفیل کا بے حد احترام کیا کرتا تھا وہ علم دوست اور عالموں کا قدر دان تھا ابن طفیل کی وفات کے بعد اس نے ابن رشد کو اپنا مشیر خاص اور طبیب مقرر کیا اور کچھ ہی عرصے بعد اسے منصب قضاۃ کی پیش کش کر دی۔

یوسف کے انتقال کے بعد یعقوب منصور اس کا جانشین ہوا تو ابن رشد کی عظمت میں مزید اضافہ ہوا وہ اس کے بھی مقربان خاص میں شمار ہونے لگا لیکن یہ قرب اور دوستی آگے چل کر اسکے زوال کا سبب بنی دوسرے لوگ حسد کرنے لگے۔ اور ابن رشد کے خلاف ریشہ دوانیاں شروع ہو گئیں۔ اس کے خلاف خلیفہ یعقوب منصور کے کان بھرے جانے لگے۔ ابن رشد کی تصنیفات میں کچھ اقتباسات اس کے سامنے پڑھے جاتے اور اسے دائرہ اسلام سے خارج قرار دے کر رسوا کرنے کی کوشش کی جاتی ان کاروائیوں کی وجہ سے رفتہ رفتہ حاسد اپنے مقصد میں کامیاب ہو گئے۔ یعقوب منصور ان کی باتوں میں آگیا۔ ابن رشد کے خیالات کو بہانہ بنا کر جلا وطنی کی سزا دے دی گئی۔ اور اسے یہودیوں کی بستی میں منتقل کر دیا گیا دشمنوں نے یہ مشہور کر دیا کہ یہ ابن رشد یہودی الاصل تھا لہٰذا اسے اپنے ہی لوگوں کے درمیان بھیجا گیا ہے اس کی کتابوں کو نذر آتش کر دیا گیا لیکن کچھ وقت گزرا تو یعقوب منصور کو اصل سازش کا پتہ چل گیا اسے ندامت کا احساس ہوا اس نے ابن رشد کو دوبارہ اپنے پاس بلا لیا۔ اور پھر سے اس کی قدر افزائی کرنے لگا ابن رشد پر نوازشات کا سلسلہ پھر شروع ہو گیا لیکن اس کے بعد ابن رشد صرف ایک ہی برس زندہ رہا اس نے 1198

عیسوی میں وفات پائی اس کی لاش قرطبہ میں لائی گئی اور اسے پورے اعزاز کے ساتھ آبائی قبرستان میں سپرد خاک کر دیا گیا۔

ابن رشد ارسطو کا مقلد تھا اس کی شہرت زیادہ تر اس کے تجزیئے اور شرح نویسی کی بدولت ہے اور ارسطو کی شرح نویس کی حیثیت سے خاص طور پر مشہور ہے اس نے ارسطو کی تمام تصنیفات کی شرح بھی لکھی ہے۔ الفارابی کی منطق پر تنقید لکھی ہیں۔

ابن رشد نے 36 برس کی عمر کے بعد تصنیف اور کتب نویسی کے سلسلہ شروع کیا اور مختلف علوم و فنون پر 80 سے زیادہ کتب اور رسائل تصنیف کیے۔ جن میں سے اکثر کتابیں تلف اور ضائع ہو گئی ہیں اس کی مندرجہ ذیل کتابیں بہت مشہور ہیں۔ (1) تہافتہ التہافتہ۔ (2) فصل المقال (3) الکشف عن مناھج الادلہ (4) القسم الرابع من وراء الطبیعہ (5) هدایہ المجتہد و نہایہ المقتصد (6) شروحہ علی التحلیلات الثانی (7) الطبیعہ والسماء (8) النفس (9) مابعد الطبیعہ

ابن رشد اور مذہب و فلسفہ کی مطابقت
Averroes and Relation between Philosophy and Religion

فلسفہ و مذہب میں مطابقت کا مسئلہ ابتداء ہی سے مسلم فلاسفہ کی توجہ کا مرکز رہا ہے مسلم مفکرین نے اسلامی تعلیمات کو فلسفۂ یونان سے بالعموم اور ارسطو کی فکر سے بالخصوص ہم آہنگ کرنے کی کوششیں کرتے رہے - ابن رشد نے بھی اس موضوع پر اظہار خیال کیا۔ اس کا خیال تھا کہ فلسفے کا سطحی مطالعہ تو مذہب سے فرار پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر گہرے شعور اور پورے غور کے ساتھ فلسفیانہ مباحث کا جائزہ لیا جائے تو اس سے مذہبی حقائق کی تفہیم کی راہیں کھلتی ہیں۔ غزالی نے قرآنی نقطہ نظر کا دفاع کرتے ہوئے مسلم فلاسفہ پر بڑی جارحانہ تنقید کی تھی۔ اور منطقی دلائل سے یہ ثابت کرنا چاہا تھا کہ قرآن کا نظریہ کائنات فلسفہ یونان سے یکسر مختلف ہے۔ ابن رشد نے فلسفہ یونان اور اسلام کو آپس میں قریب تر دکھانے کے لیے غزالی کے اس استدلال کے رد میں "فصل المقال" تحریر کی۔ اس نے یہ سوال اٹھایا کہ کیا مذہبی لحاظ سے فلسفہ حلال ہے؟ یا حرام ہے؟ یا مستحب ہے؟ اس نے کافی جرح کے بعد یہ جواب دیا کہ فلسفہ واجب ہے اور اگر واجب نہ بھی قرار دیا جا سکے تو کم از کم مستحب ضرور ہے کیونکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ مظاہر فطرت پر غور و خوض کر کے خالق کائنات تک

رسائی حاصل کی جائے۔ اسلامی تعلیمات کا مقصد بھی یہی ہے۔ قرآن میں کئی بار غور و فکر اور تدبر کی تلقین کی گئی ہے۔

ابن رشد عقل کی اتباع کا قائل تھا اس کا خیال تھا کہ حقیقت کے ساتھ اتصال محض علم ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے عقل انسانی کی رسائی کے اعلیٰ مراتب فکر و تدبر کی معراج ہیں اس لحاظ سے وہ صوفیانہ طرز فکر کے سخت خلاف تھا۔ ابن رشد کے خیال کے مطابق استدلال کی تین اقسام ہیں۔ برہانی استدلال جدلی استدلال اور خطابی استدلال۔ اس تقسیم کے بالمقابل اس کے نقطہ نظر کے مطابق افراد بھی تین گروہوں میں جماعت بندی ہو سکتی ہے۔ فلاسفہ برہانی استدلال استعمال کرتے ہیں جب کہ متکلمین یا شاعرہ وغیرہ جدلی استدال یا تاویل جدلی کا طریقہ اختیار کرتے ہیں ان دونوں گروہوں کے برعکس عوام الناس کا انداز استدلال خطابی ہوتا ہے عوام الناس کو کسی عقیدے کا قائل کرنے کے لیے محض شاعرانہ تمثیلوں اور خطابت کے عام اصولوں ہی کے استعمال کا طریقہ کافی ہے۔

فلسفہ و مذہب کو عملی طور پر نافذ کرنے کے لیے ابن رشد نے اس بات پر اصرار کیا کہ اگر منقول معقول سے متناقض ہو تو مقدم الذکر کی توجیہ اس انداز سے کی جانی چاہیے کہ موخر الذکر سے ہم آہنگ ہو سکے۔ قرآن کی آیات متشابہات کے ظاہری مفہوم کے علاوہ ان کے باطنی معانی بھی ہوتے ہیں جنہیں صرف عقل اور منطق کے عمل ہی سے منکشف کیا جا سکتا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک ان کی توجیہہ و تاویل کا حق صرف فلاسفہ کو حاصل ہے اور انہیں یہ احتیاط ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اپنے خیالات کو عام لوگوں کے سامنے بیان نہ کریں۔

روح کے بارے میں ابن رشد کا نقطہ نظریہ تھا کہ یہ غیر فانی ہے۔ وہ حشر اجساد کو تسلیم کرتا تھا اس کا عقیدہ تھا کہ موت کے بعد روح انفرادی حیثیت میں برقرار رہے گی البتہ اس بارے میں اس متکلمین کے تصور سے اختلاف تھا اس کا خیال تھا کہ اجسام اپنی موجودہ حالت میں برقرار نہ رہ سکیں گے بلکہ اجنبی ماحول اور بدلی ہوئی صورت حال کے پیش نظر اور اس کے تقاضوں کے مطابق نئے قالب اختیار کر لیں گے۔

ابن رشد کی مابعد الطبعیات — Metaphysics of Averroes

ابن رشد کے نزدیک ہستی باری تعالیٰ کے ثبوت میں دو قسم کے دلائل پیش

کیئے جا سکتے ہیں جنہیں غائی اور کونیاتی دلائل کا نام دیا گیا ہے جہاں تک غایتی استدلال کا تعلق ہے ہم دیکھتے ہیں کہ کائنات میں یگانگت، نظم اور ترتیب و تناسب موجود ہے خاص طور پر فطرت اور مقاصد انسانی کی باہمی مناسبت کا مظاہرہ ہمیں ہر آن دکھائی دیتا ہے۔ یہ تسخیر اور مطابقت اتفاقی یا حادثاتی نہیں بلکہ ایک ایسی ہستی کی پیدا کردہ ہے جس نے کائنات کو اپنے خاص مقاصد کی تکمیل کے لیے تخلیق کیا اور یہ ہستی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

کونیاتی دلیل کائنات کو ایک معلول تصور کرتی ہے جس کے لیے ایک علت کا ہونا ناگزیر ہے وہی علت ذات باری تعالیٰ ہے جو خود کسی اور علت کی محتاج نہیں بلکہ علت اولیٰ یا علت العلل ہے تاہم ابن رشد اسی بات کا قائل تھا کہ اللہ تعالیٰ کا کائنات کی علت ہونا ایک عام علت کی مانند زمانی اعتبار سے اپنے معلول یعنی کائنات پر مقدم ہونا نہیں بلکہ محض منطقی اعتبار سے مقدم ہوتا ہے۔ اللہ کی حیثیت منطقی طور پر بنیادی ہے اور کائنات کی ثانوی۔ ابن رشد کی رائے تھی کہ ایک انسان خواہ ذہنی استعداد کی کسی بھی سطح سے تعلق رکھتا ہو ان دلیلوں کو با آسانی سمجھ سکتا ہے۔

ابن رشد نے توحید باری پر بہت زور دیا اس کے نزدیک یہ اللہ تعالیٰ کی بنیادی صفت ہے اس کے ساتھ کسی دوسرے کو شریک ٹھہرانا ظلم عظیم ہے۔ ابن رشد کے مطابق توحید کے علاوہ اللہ کی سات صفات اولیہ ہیں۔ علم، حیات قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام، اس مسئلے پر کہ ذات و صفات باری میں تعلق کس نوعیت کا ہے۔ اس نے معتزلہ اور اشاعرہ دونوں کے طرز فکر سے اختلاف کیا اس کا خیال تھا کہ ذات و صفات کی اس بحث میں عوام الناس کو نہیں الجھانا چاہیے اور انہیں عام لغوی معانی ہی پر اکتفا کرنے کی ترغیب دینی چاہیے عقلی تعبیر کا حق صرف فلسفیوں کو حاصل ہے۔

جہاں تک ابن رشد کے نظریہ نبوت کا تعلق ہے اس نے اس منصب کو انسانی فلاح و بہبود کی خاطر ضروری قرار دیا۔ جس طرح ایک طبیب جسمانی بیماریوں کا علاج کرتا ہے اسی طرح ایک نبی روحانی عوارض کو دور کرنے کے لیے من جانب اللہ مامور ہوتا ہے وہ لوگوں کو حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور ان کا تزکیہ نفس کرتا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک عام لوگوں کا یہ موقف کہ نبی سے معجزات لازمی طور پر سرزد ہوتے ہیں صحیح نہیں ہے۔ ابن رشد معجزات کا اس شکل میں قائل نہ تھا جس سے قوانین قدرت کی خلاف ورزی ظاہر ہو۔ اس کا خیال تھا کہ فطرت کے اٹل قوانین خود اللہ کے وضع کردہ ہیں۔ وہ عادت اور سنت میں کبھی تبدیلی پیدا نہیں کرتا۔

ابن رشد کا نظریہ علم
Epistemology of Averroes

ابن رشد کے نزدیک عمومی سطح پر علم حاصل کرنے کے دو طریقے ہیں حواس اور عقل حواس کی وساطت سے جزئیات کا علم حاصل ہوتا ہے۔ جب کہ عقل سے ہمیں کلیات کا ادراک ہوتا ہے۔ پہلی نوعیت کا علم حیوانات کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کے مقابلے میں انسان دونوں اقسام کے علم سے بہرہ ور ہو سکتا ہے اس میں کلام نہیں کہ حیوانی سطح پر تصورات بھی موجود ہوتے ہیں لیکن ان کی بنیاد حسی ادراک پر ہوتی ہے۔ انسانی سطح پر تصورات فکر و استدلال کی مدد سے بھی حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ دوسرا فرق ان میں یہ ہے کہ حیوانات میں تصورات بنیادی طور پر مخصوص اشیاء سے وابستہ ہوتے ہیں۔ اور انہیں سے وابستہ رہتے ہیں جب کہ انسان تخیل کی بلندیوں کو چھوتے ہوئے کلیات کا تصور حاصل کرنے پر بھی قادر ہوتا ہے۔

انسانی علم اللہ کے علم سے بھی مختلف ہے بلکہ ایک لحاظ سے علم کی یہ دونوں اقسام ایک دوسرے کے برعکس ہیں۔ انسان کا علم موجودات کا رہین منت ہے اور اللہ موجودات کا علم حاصل کرنے کے ساتھ ان کی تخلیق بھی کرتا ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ انسان جن اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے۔ وہ پہلے سے موجود ہوتی ہیں لیکن اللہ کے ہاں علم اور تخلیق ایک ہی عمل کے دو مختلف نام ہیں۔ تقدم اور تاخر کا تعلق علم انسانی سے ہے اللہ تعالیٰ کا علم غیر زمانی' آفاقی اور کلی نوعیت کا ہے۔

ابن رشد کا خیال تھا کہ انسان کو عقلی علم کے حصول کے لیے تین مدارج میں سے گذرنا پڑتا ہے تجرید' ترکیب اور تصدیق' سب سے پہلے ہم کلیات کو اخذ کرتے ہیں جو عمل تجرید کے باعث رونما ہوتے ہیں مثلاً بلندی سفیدی گولائی وغیرہ دوسرے درجہ پر ہم ان جزئی تصورات کا باہمدگر ملاتے ہیں یوں مرکب تصورات بنتے ہیں مثلاً" انسان کا تصور جو حیوانیت اور تعقل کے سادہ تصورات کا مرکب ہے یا چاک کے ٹکڑے کا تصور جو سفیدی گولائی اور لمبائی وغیرہ کے تصورات سے مل کر پیدا ہوتا ہے۔ یہ تصورات نہ سچ ہوتے ہیں نہ جھوٹ۔ نہ ہی ان پر شک کرنا کوئی معنی رکھتا ہے نہ یقین کرنا۔

عام مفہوم میں علم کی ابتداء اس وقت ہوتی ہے جب یہ تصورات قضیوں کی تخلیق کرتے ہیں مثال کے طور پر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان فانی ہے تو یہ قضیہ دو تصورات کے باہمی تعلق سے معرض وجود میں آتا ہے۔ انسان اور فانی - ایسے قضیوں

کے بارے میں سچ یا جھوٹ ہونے کا حکم لگایا جا سکتا ہے یہ ہمارے استدلال اور منطقی قیاس کے لیے بنیاد فراہم کرتے ہیں۔

ابن رشد کی نظر میں عقلی علوم کی دو اقسام ہیں۔ نظری اور عملی، نظری علم سے مراد مجرد تصورات اور کلیات کا علم ہے جو عقل فعال کے ساتھ رابطے کی بنا پر حاصل ہوتا ہے۔ ان کلیات کو احاطہ علم میں آنے سے پہلے موجود ہونا چاہیے ورنہ ان کا ادراک حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کرنے اور عقل فعال کے ساتھ رابطہ استوار کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن یہ کلیات کہاں پر ہوتے ہیں؟ کسی ماورائی تصوراتی دنیا میں یا خود اسی کائنات میں جس میں ہم رہتے ہیں۔ ابن ارشد ارسطو کی طرح دوسری بات کا قائل ہے جسے فلسفہ کی اصطلاح میں واقعیت Realism کہتے ہیں۔ ابن رشد کی نظر میں تصورات مادی دنیا سے الگ یا مستقل بالذات حیثیت نہیں رکھتے وہ مادے ہی سے ملحق ہیں اور محض تجریدی عمل سے ہی انھیں علیحدہ کیا جا سکتا ہے گویا اس کے نقطہ نظر کے مطابق تصورات بیک وقت مادی بھی ہیں اور غیر مادی بھی ان کا وقوف جو علم و عرفان اور فکر و استدلال کی اساس ہے عقل فعال کی رہنمائی اور فیض کے بغیر ممکن ہی نہیں۔

ابن رشد کے نزدیک عملی علم سے مراد وہ علم ہے جس کی بدولت ہم مختلف فنون میں مہارت حاصل کرتے ہیں۔ اور زندگی کو بہتر انداز سے گزارنے کی قابلیت پیدا کرتے ہیں۔ ابن رشد کے خیال کے مطابق اخلاقی اقدار کا تصور بھی عملی علم ہی کی ایک صورت ہے ان کی وجہ سے زندگی میں حسن و ترتیب اور شائستگی کے آثار رونما ہوتے ہیں اور انسان ایک بلند تر سطح پر زندگی بسر کرنے کے قابل ہوتا ہے۔

ابن عربی

حیات

شیخ محی الدین ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبداللہ طائی حاتمی اندلسی جو شیخ الاکبر ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں رمضان 560ھ بمطابق 1165 عیسوی جنوبی سپین کے شہر مرسیہ میں پیدا ہوا۔ ان کے بچپن کے حالات زیادہ تر نا معلوم ہیں صرف اس قدر پتہ چلتا ہے کہ جب انہوں نے نشوونما پائی تو پہلے اپنے وطن ہی میں تحصیل علم کی اور ابتدائی علوم کی تکمیل ابن بشکوال سے کی۔

زندگی کے ابتدائی ایام مرسیہ میں بسر کر کے ابن عربی نے اشبیلیہ کا رخ کیا۔ آغاز حیات کی اس منزل میں اس کے دو درویش عورتوں سے ملاقات ہوئی ایک مرسیہ کی یاسمین تھی اور دوسری قرطبہ کی فاطمہ ان دونوں نے اس کی زندگی کا رخ بدلنے میں بڑا حصہ لیا۔

ابن عربی چوبیس برس کی عمر میں وافر ذہانت کے ساتھ ساتھ گہری روحانی بصیرت سے بھی مالا مال ہو چکا تھا۔ انہوں نے اندلس کے مختلف شہروں میں گھومنا پھرنا شروع کر دیا جہاں اور جس جگہ بھی کسی درویش مرد یا عورت سے ملاقات ممکن ہوتی وہ جا ملتا انہیں دوروں میں سے ایک کے دوران میں جب کہ وہ قرطبہ میں مقیم تھا اس کی ملاقات ابن رشد سے ہوئی۔

595ھ بمطابق 1198 عیسوی تک ابن عربی اندلس اور شمالی افریقہ کے مختلف شہروں میں زندگی کے دن گزارتا رہا صوفیاء و علماء سے ملاقاتیں کیں کبھی کبھار معتزلہ جیسے لوگوں سے بھی بحث و مناظرہ کیا اس دوران میں وہ تیونس تک گھوم پھر آیا۔

مشرق کی جانب اس سفر زیارت کے باعث ابن عربی کی زندگی میں نئے دور کا آغاز ہوا 598 ہجری بمطابق 1201 عیسوی میں اس نے پہلی بار مکہ کی زیارت کی جہاں اسے القا ہوا کہ اپنی شاہکار کتاب "الفتوحات المکیہ" سپر قلم کرے اور جہاں اصفہان سے آئے ہوئے ایک ایرانی متصوف خاندان کی ایک دوشیزہ سے اس کی ملاقات ہوئی جو بڑی پارسا بھی تھی اور بڑی حسین بھی تھی جو اس کے لیے حکمت جاودانی کی تمثال بن گئی اور جس نے اس کی زندگی پر بڑے گہرے نقوش ثبت کیے۔

اسی عرصے میں ابن عربی کا بعض فقہا سے بعض اوقات تصادم بھی ہوا مثلاً 604 ہجری بمطابق 1207 عیسوی میں اسے قاہرہ میں جان سے مار دینے کی دھمکی دی

گئی اور اسے مکہ میں پناہ گزیں ہونا پڑا۔ کچھ عرصہ حرم مکہ میں بسر کرنے کے بعد انہوں نے اناطولیہ کی راہ لی جہاں بمقام قونیہ اس کی ملاقات صدر الدین قونوی سے ہوئی جو اس کا معروف ترین شاگرد تھا۔ قونیہ سے اس نے مشرق کے رخ سفر اختیار کیا اور آرمینیا میں وارد ہوا وہاں سے جنوب کی سمت وادی فرات میں اور پھر بغداد میں جہاں اس نے 609 ہجری بمطابق 1211 عیسوی میں مشہور صوفی شیخ شہاب الدین عمر سہرودی سے ملاقات کی۔

سب سے آخر یعنی 621ھ بمطابق 1223 عیسوی میں ابن عربی نے دمشق میں مقیم ہو جانے کا فیصلہ کر لیا وہ اب تک پوری دنیائے اسلام میں مشہور ہو چکا تھا اور علم، حکمت کے پرستار فرمانروا اور بادشاہ دور و نزدیک سے اس کو دعوتیں دیتے تھے اور اظہار محبت کرتے تھے مگر ایک عمر سفر و سیاحت میں بسر کرنے کے بعد اب وہ خواہاں تھا کہ اپنی زندگی کے آخری سال خاموشی اور سکون کے ساتھ مگر شدید مصروفیت میں بسر کر دے اسی عرصے میں اس نے "فتوحات" کو مکمل کیا جو اس کی تیس سال کی پر ثمر زندگی کی روحانی ڈائری ہے اور پھر دمشق ہی میں شیخ اکبر کا سال 637 ہجری بمطابق 1240 عیسوی میں انتقال ہو گیا۔ اسے دمشق کی جانب شمالی قاسیون کی پہاڑی کے دامن میں بمقام صالحیہ دفن کیا گیا۔ سولھویں صدی میں سلطان سلیم دوم نے اس کی قبر پر مقبرہ تعمیر کرا دیا جو تا حال سلامت ہے۔

مختلف روایات سے پتہ چلتا ہے کہ ابن عربی نے سینکڑوں کتابیں تحریر کی ہیں جن میں ایک کثیر تعداد سلامت و محفوظ ہے مگر ان میں سے بیشتر کتب تا حال دنیائے اسلام اور یورپ کی مختلف لائبریریوں میں مخطوطوں کی شکل میں پڑی ہیں ان کتب میں مختصر رسائل اور چند صفحات پر مشتمل مجموعہ مکاتیب وغیرہ سے لے کر فتوحات جیسی ضخیم کتب بھی شامل ہیں ان میں سے فتوحات کیہ فصوص الحکم اور مفاتیح الغیب بہت مشہور ہوئیں۔

ابن عربی کی شخصیت بڑی متنازعہ فیہ بعض علماء اسے کفر و الحاد کا مرتکب سمجھتے ہیں اور بعض اسے بڑا صوفی سمجھتے ہیں ابن عربی کے متعلق ابن سدی کا یہ قول ہے کہ وہ عبادات میں ظاہر المذہب تھا اور اعتقادات میں باطنی نظریہ کا قائل۔

ابن عربی کا تصور وحدۃ الوجود

وہ بنیادی اصول جس پر ابن عربی کے سارے متصوفانہ فلسفے کا دارومدار ہے اس

کا "وحدۃ الوجود" کا نظریہ ہے اس نظریہ کو بہت مجمل اور مختصر الفاظ میں ابن عربی اپنی کتاب فتوحات مکیہ میں یوں بیان کرتے ہیں: بزرگ و برتر ہے وہ ذات جس نے سب اشیاء کو پیدا کیا اور جو خود ان کا جوہر اصل ہے" نیز ابن عربی نے اپنے اس شعر میں بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

یا خالق الاشیاء فی نفسہ انت لما تخلقہ جامع
تخلق ما لا ینتھی کونہ فیک فانت الضیق الواسع

ترجمہ: اے کہ تو نے تمام اشیاء کو خلق کیا اپنی ذات کبھی میں تو جمع کرتا ہے ہر اس چیز کو جسے تو نے پیدا کیا تو وہ چیز پیدا کرتا ہے جس کا وجود تیری ذات میں کبھی فنا نہیں ہوتا اور اس طرح تو ہی تنگ ہے اور تو ہی وسیع بھی ہے۔

ابن عربی کے وحدۃ الوجود کے نظریہ کی رو سے یہ سارے کا سارا عالم فطرت خدا کا عین ہے۔ کائنات کی اللہ سے عینیت کا ہم اس کی ذات و صفات کے تناظر میں ہی ادراک کرتے ہیں گویا تمام کائنات اسی وجود مطلق کی تجلی ہے یا پھر یوں کہیئے کہ یہ تمام عالم ظواہر اسی وجود تامہ کے صدور کی ایک صورت ہے۔

ابن عربی کا نظریہ صدور اشراق جدید کے نظریہ صدور سے مختلف اور متصوفانہ ہے ان کا نقطہ نظریہ ہے کہ وجود مطلق لا تعین ہے۔ یا یہ کہ وحدت تامہ مرتبہ لا تعینت میں ہے اپنے تنزلات و تعینات میں اس کو پانچ مراحل سے گذرنا پڑتا ہے ان پانچ مرحلوں میں سے دو مراحل کی نوعیت علمی و وقوفی ہے اور آخری تین مرحلوں کی نوعیت خارجی یا معروضی ہے وحدت اپنے پہلے تنزل میں وجود محض کی حیثیت میں خود آگاہ یا شعیر بالذات ہوتی ہے یہاں صفات کا شعور محض اجمالی صورت حال ہے یعنی یہ اجمال عمومی و مخفی نوعیت کا ہے۔

اپنے دوسرے تنزل میں یہی وحدت حامل صفات کی حیثیت سے خود آگاہ یا شعیر بالذات ہوتی ہے اور یہ صفات تفصیلی کا مرتبہ ہے یعنی یہ صورت حال معروضی یا خارجی ہے۔ چنانچہ یہ ہر دو تنزلات حقیقی سے زیادہ قیاسی و منطقی متصور ہوتے ہیں کیونکہ یہ خارج از زمان ہیں اور ذات و صفات کا امتیاز بھی محض ذہنی یا منطقی صورت ہے۔

پھر اس کے بعد حقیقی اور واقعی تنزلات کا آغاز ہوتا ہے لہذا تیسرا تنزل وہ ہے جسے تعین روحی کہا جاتا ہے یعنی یہ تعین روح یا روحوں کی صورت میں ہوتا ہے گویا یہی وحدت اپنے آپ کو بہت سی ارواح کی شکل میں منقسم و متشکل کرلیتی ہے مثلاً

فرشتے یا ملا ئکہ وغیرہ۔

چوتھا تنزل وہ ہے جسے تعین مثالی کہا جاتا ہے پانچواں تنزل وہ ہے جسے تعین جسدی یا تعین طبیعی و مادی یعنی موجودات کا نام دیا جاتا ہے گویا یہ مراتب محض صلاحیتوں اور استعدادوں کا ایک تدریجی عمل تحقق ہے جو صفات و اعراض ہیں پہلے ہی سے بالقوہ یا مخفی صورت میں موجود ہوتا ہے۔

لہٰذا اس صورت حال سے معلوم یہ ہوا کہ ابن عربی کے نزدیک ذات یا وجود ان ہی صفات یا اعراض کا عین ہے اور یہی صفات خود کو تجلیات میں منکشف کرتی رہتی ہیں گویا یہ مظاہر ہی وہ کچھ ہیں جنہیں ہم کائنات اور اس کے معروضات کا نام دیتے ہیں لہٰذا ربانی مظاہر کی اسی عینیت کو ہم اس ذات حق کی صفات کے ساتھ یا اس ذات یا وجود کی صفات کے طور پر بطریق دیگر اخذ کرتے ہیں۔

ابن عربی کی وحدۃ الوجود کے نظریے کے بارے میں مختصر یہ کہا جا سکتا ہے کہ وجود حقیقی صرف ایک ہے اور وہ خدا کی ذات ہے اور باقی تمام موجودات اس کا مظہر اور پرتو ہیں۔ ابن عربی خدا کو وجود حقیقی سمجھتا ہے اور باقی تمام مخلوقات جسے اس نے پیدا کیا ہے اس کو اس میں شامل سمجھتا ہے خدا تمام اشیاء کا جوہر ہے اور اس کی صفات اس کی ذات میں شامل ہیں اس سے علیحدہ نہیں ہیں۔

Ibn-e-Arabi's Cosmology

ابن عربی کی کونیات

ابن عربی کے نزدیک تخلیق مثل آسمانی پر ہونے والی ہستی مطلق کا فیضان ہے یہ مثل آسمانی کو عدم کی حالت سے نکال کر خارجی وجود کی صورت دیتا ہے ہستی کے لیے روشنی مثل آسمان یا اسماء و صفات کاملہ کو علامت و رمز بنایا جا سکتا ہے جس طرح کہ رنگ دار شیشوں کے بہت سے ٹکڑے جن میں سے روشنی جھلک رہی ہو اور آئینہ عدم پر رنگ برنگ کے عکس ڈال رہی ہو کائنات اساسی طور پر آئینوں کا ایک مجموعہ ہے جن میں قدسی حقائق اپنا عکس دکھاتے ہیں۔ یہ اسماء و صفات الٰہی کی مقدس تجلیات ہیں جو انسان کامل میں موجود ہوتی ہیں۔ ایک اور نقطہ نظر سے دیکھیں تو یہ ایک سدا رواں دریا ہے جس کے پانی کی ہر لحظہ تجدید ہوتی رہتی ہے لیکن وہ اپنی عمومی صورت کو جو اس کی گزرگاہ کے ڈھانچے نے معین کر دی ہے قائم رہتا ہے پانی نور ہستی کی علامت ہے جو ہر لحظہ ساری کائنات میں بہتا رہتا ہے اور دریا کی گزرگاہ مثل آسمانی کی علامت ہے جو بہاؤ کا عمومی رخ متعین کرتی ہے۔

ابن عربی تخلیق کو انسان کے منہ سے نکلنے والی آواز ان آواز کے مشابہ قرار دیا ہ جو الفاظ میں تبدیل ہوتی ہیں۔ جس طرح غیر متمائز حالت میں پڑے ہوئے الفاظ انسانی تنفس کے ذریعے واضح اور صریح نطق بن جاتے ہیں بالکل اس طرح نفس الرحمانی رحمان زاویے اور پہلو کی حیثیت سے حروف تہجی کی علامت اصلی امکانات کو عالم ہستی میں لے آتا ہے۔ علاوہ ازیں جس طرح آدمی کا تنفس قبض و بسط یا رکنے اور چلنے کے دائرے میں سے گزرتا ہے اس طرح کائنات بھی دو مرحلوں میں سے گزرتی ہے جو ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں کائنات ہر لحظہ مٹتی ہے اور ہر لحظہ از سر نو خلق کی جاتی ہے مگر ان دونوں مرحلوں کے مابین کوئی زمانی علیحدگی رونما نہیں ہوتی ہے یہ بحالت قبض ہر لحظہ ذات الٰہی کی جانب لوٹتی ہے اور بحالت بسط دوبارہ ظہور پذیر ہوتی ہے اور وجود خارجی اختیار کرتی ہے اس طرح گویا کائنات ذات الٰہی کی تجلی ہے جو ہر لحظہ تجدید پذیر ہے مگر اس میں تکرار مماثل نہیں پایا جاتا تخلیق ہر لحظہ تجدید پذیر ہے مگر اس میں تکرار مماثل نہیں پایا جاتا۔ تخلیق ہر لحظہ تجدید پذیر ہے اور اس کا ظاہری افقی تسلسل عمودی علت کے باعث منقطع ہوتا ہے جو اپنے وجود کے ہر لحظہ میں اپنے ماورائی مبداء کے ساتھ ملحق ہوتا رہتا ہے۔

ابن عربی کا نظریہ انسانی کامل

یوں تو تصوف اسلام میں انسان کامل کا نظریہ بڑی اہمیت کا حامل رہا ہے۔ جس کی بنیاد بھی وحدت الوجود کا نقطہ نظر ہے مگر ابن عربی کے یہاں یہ تصور اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ موجود ہے۔ صوفیاء کا عقیدہ ہے کہ انسان کی روح الٰہی یا ربانی ہے انسان اس دنیائے مادی میں رہتے بستے ہوئے پیہم مجاہدے اور ریاضت کے ذریعہ ذات الہیہ تک پہنچ سکتا ہے اور اس منزل پر پہنچ کر انسان انسان کامل کا مرتبہ پا لیتا ہے وہ دنیا میں خدا کا نائب اور دنیا کا محافظ قرار پاتا ہے۔ اس انسان کامل کے وجود سے دنیا میں رحمت الٰہی کا نزول ہوتا رہتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کو دنیا کا قطب بھی کہا جاتا ہے۔

تاریخ تصوف اسلام میں انسان کامل کی اصطلاح کو سب سے پہلے شیخ اکبر ابن عربی نے اپنی کتاب فصوص الحکم میں استعمال کیا ہے حدیث قدسی ہے لولاک لما خلقت الافلاک" (یعنی اگر تو نہ ہوتا تو میں ہرگز آسمانوں کو پیدا نہ کرتا) ایک اور جگہ حدیث میں آتا ہے "اول ماخلق اللہ نوری (یعنی اللہ نے سب سے پہلے جس چیز کو پیدا کیا وہ

میرا نور ہے) ان احادیث کی روشنی میں ابن عربی کہتے ہیں کہ تخلیق کائنات کی علت و غایت دراصل حقیقت محمدیہ ہے جس طرح تمام موجودات عالم میں انسان اشرف و اکمل ہے اسی طرح تمام افراد انسانی میں حضور اکرمؐ کا ظہور قدسی سب سے زیادہ افضل و اعلیٰ ہے۔ آپ ہی دراصل انسان کامل ہیں اور دوسروں کو بھی شرف و منزلت صرف آپ ہی کے فیض سے حاصل ہوتا ہے ابن عربی اس حقیقت محمدیہ کو حقیقت الحقائق کا نام بھی دیتے ہیں جس کا کامل ترین ظہور انسان کامل میں ہوتا ہے۔

انسان کامل حقیقت کا مظہر ہے وہ کائنات کا ایک ایسا خلاصہ ہے جس کی ذات اشرف میں خدا کی صفات کاملہ منعکس ہوتی رہتی ہیں اور جس طرح حقیقت محمدیہ کائنات کی تخلیقی حقیقت ہے اسی طرح انسان کامل بھی تخلیق کائنات کی علت ہے ان کا خیال ہے کہ چونکہ صرف انسان کامل ہی حقیقی معنی میں اللہ کو پہچانتا ہے اور اسے محبوب رکھتا ہے اور خود خدا بھی انسان کامل کو عزیز رکھتا ہے اس لیے انسان کامل دراصل تخلیق کی علت ہے۔

اور انسان ہی وہ مخلوق ہے جو اپنے اندر صورت خدا اور صورت عالم کو مجتمع کئے ہوئے ہے۔ صرف ایک یہی انسان ہے جو خدائے مطلق کے تمام اسماء و صفات کو متجلی کرتا رہتا ہے اور خدا انسان کے آئینہ میں خود کو جلوہ گر کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ انسان تخلیق کی علت غائی ہے۔ ہماری ہستی فقط ہستی خدا کا ایک تعین ہے جس طرح ہم اپنی ہستی کے لیے وجود خدا کو لازم قرار دیتے ہیں اسی طرح خدا بھی اپنے وجود کی معرفت کے لیے ہمارا محتاج ہے تاکہ وہ اپنے لیے اپنی ہستی کو متجلی کر سکے ابن عربی کا یہی نظریہ، تصور انسان کامل ہے۔

مولانا رومی

حالات:۔

محمد نام جلال الدین لقب اور مولانائے روم عرفیت۔ حضرت ابوبکر صدیق کی اولاد میں سے تھے آپ کا سلسلہ نسب یوں ہے محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر۔ مولانائے روم 604 ہجری میں بمقام بلخ پیدا ہوئے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاؤ الدین سے حاصل کی اس کے بعد اپنے والد کے ایک مرید سید برہان الدین سے اکثر علوم و فنون حاصل کیے 18 یا 19 برس کی عمر میں اپنے والد کے ساتھ قونیہ آئے جب ان کے والد نے انتقال کیا تو اس کے دوسرے سال یعنی 629 ہجری میں جب ان کی عمر 25 برس کی تھی تکمیل فن کے لیے شام کا قصد کیا اس زمانے میں دمشق اور حلب علوم و فنون کے مرکز تھے۔

مولانا روم نے اول حلب کا قصد کیا اور مدرسہ حلاویہ کی دار الاقامتہ میں قیام کیا۔ مولانا نے مدرسہ حلاویہ کے سوا حلب کے دیگر مدرسوں میں بھی علم کی تحصیل کی طالب علمی ہی کے زمانے میں عربیت' فقہ' حدیث' تفسیر اور فلسفہ اتنا کمال حاصل کیا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا اور کسی سے حل نہ ہوتا تو لوگ ان کی طرف رجوع کرتے۔

اب تک مولانا پر ظاہری علوم کا رنگ غالب تھا علوم دینیہ کا درس دیتے تھے وعظ کہتے تھے فتوے لکھتے تھے سماع وغیرہ سے سخت احتراز کرتے ان کی زندگی کا دوسرا دور در حقیقت شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتا ہے۔

شمس تبریز سے ملاقات کے سلسلے میں تین روایات مشہور ہیں۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ مولانا درس دے رہے تھے کہ شمس تبریز کہیں سے نکل آئے اور کتابوں کی طرف اشارہ کیا تو ان میں آگ بھڑک اٹھی اور اٹھ کر چلے گئے پھر ان کا پتہ نہ چل سکا۔

دوسری روایت یہ ہے شمس تبریز کو ان کے پیر بابا کمال الدین جندی نے حکم دیا کہ روم جاؤ اور وہاں ایک دل سوختہ ہے اس کو گرم کر آؤ۔ شمس تبریز قونیہ پہنچے اور مولانا روم نے ان کی بحث سے متاثر ہو کر ان کے ہاتھ بیعت کر لی۔

تیسری روایت یہ ہے کہ مولانا حوض کے کنارے بیٹھے تھے اور سامنے کتابیں رکھی تھیں شمس تبریز اس طرف نکل آئے اور کتابیں اٹھا کر حوض میں ڈال دیں مولانا

کے چیخنے پر کتابیں حوض سے دوبارہ نکالیں تو بالکل خشک تھیں۔ اس کرامت سے متاثر ہو کر مولانا نے ان کے ہاتھوں بیعت کر لی۔

مولانا رومی کی تصانیف میں درج ذیل مشہور ہیں:

(1) فیہ مافیہ: یہ ان خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وقتاً فوقتاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے تھے یہ کتاب بالکل نایاب ہے۔

(2) دیوان: اس میں تقریباً" پچاس ہزار اشعار ہیں چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً" شمس تبریز کا نام ہے اس لیے عام لوگ اس کو شمس تبریز ہی کا دیوان سمجھتے ہیں۔

(3) مثنوی: یہی کتاب ہے جس نے مولانا کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے اور جس کی شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبا لیا اس کے اشعار کی مجموعی تعداد 2666 ہے۔

(4) مجالس سبعہ: یہ اقوال' مواعظ اور ان خطوط کا مجموعہ جو انہوں نے شمس کو لکھے تھے۔

مولانا رومی اور ذات و صفات باری

خدا کی اثبات کے مختلف طریقے ہیں اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے لیکن مولانا رومی کا ایک خاص طریقہ ہے یہ طریقہ سلسلہ کائنات کی ترتیب اور خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں مادی مثلاً" پتھر' درخت وغیرہ غیر مادی مثلاً" تصور' وہم' خیال' مادیات کے بھی مدارج ہیں بعض میں مادیت یعنی کثافت زیادہ ہے بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی حد سے مل جاتا ہے۔

سلسلہ کائنات پر غور کرنے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں محسوس اور نمایاں ہیں وہ اصلی نہیں بلکہ جو چیزیں کم محسوس اور کم نمایاں یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصل ہیں۔ اشیاء میں ترتیب و مدارج یہ ہے کہ جو چیزیں جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہیں۔ اس قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہیں مثلاً" انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں۔ جسم' جان' اور عقل' جسم جو ان سب میں کم مرتبہ ہے اعلانیہ محسوس ہوتا ہے جان اس سے افضل ہے اس لیے مخفی ہے لیکن با آسانی اس کا علم ہو سکتا ہے مثلاً" جب ہم جسم کو متحرک دیکھتے ہیں تو فوراً" یقین ہو جاتا ہے کہ اس میں جان ہے لیکن عقل کے ثبوت کے لیے صرف اسی قدر کافی نہیں بلکہ جب جسم میں موزوں اور منظم

حرکت پائی جائے تب یقین ہو گا کہ اس میں عقل بھی ہے مولانا رومی کے نزدیک ان مقدمات سے ظاہر ہے کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں مادی اور غیر مادی۔ مادی معلول ہے اور غیر مادی علت ہے اور چونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے یعنی بعض میں مادیات زیادہ بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم اس طرح علتوں میں بھی ہے اس طرح ترقی کرتے کرتے ضروری ہے کہ ایک ایسی علت پر انتہا ہو جو ہر حیثیت پر ہر لحاظ سے ہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجودات ہے وہی خدا ہے۔

صفات باری تعالیٰ کے بارے میں وہ نزاع جو متکلمین کے درمیان رہا ہے مولانا اس بحث کو ہی سرے سے فضول سمجھتے ہیں خدا کی نسبت صرف اس قدر معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ ہے۔ باقی یہ کہ کیا ہے؟ کہاں ہے؟ اسکے اوصاف کیا ہیں؟ ادراک انسانی سے بالکل باہر ہے۔ مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آفتاب کی روشنی کے سوا' آفتاب کے وجود کی اور کوئی دلیل نہیں ہو سکتی یہ عظمت و شان ایک سچی دلیل ہے تمام ادراکات پیچھے اور وہ آگے ہے۔

اس استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کر سکتا ہے حواس کے توسط سے کر سکتا ہے لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں اس لیے اس کے ادراک کا کوئی ذریعہ نہیں خدا قدیم ہے اور انسان حادث ہے اس لیے حادث قدیم کو کیونکر جان سکتا ہے۔

مولانا رومی کی اصل تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہیے اور جو کچھ کیا جائے گا وہ خدا کے اوصاف نہ ہوں گے۔ کیونکہ انسان جو کچھ تصور کر سکتا ہے محسوسات کے ذریعے سے کر سکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے۔

مولانا رومی کی نظر میں نبوت روح اور معاد کی حقیقت

نبوت کی حقیقت کے بارے میں مولانا نے استدلال کا جو طریقہ اپنایا ہے وہ کچھ یوں ہے کہ روح کا سلسلہ ترقی اس حد تک پہنچتا ہے کہ روح انسانی اور روح اعلیٰ میں اس قدر فرق پیدا ہو جاتا ہے جس قدر روح حیوانی اور روح انسانی میں لیکن اس درجے کے مراتب میں بھی فرق ہے میں ادنیٰ طبقہ کو ولایت اور انتہائی اعلیٰ طبقہ کو نبوت کہتے ہیں۔

وحی کی حقیقت بیان کرتے ہوئے مولانا رومی کہتے ہیں کہ صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیاء کا ادراک کرتی ہے۔ مولانا کی نظر میں وحی کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا کی طرف سے القا ہوتی ہے دوسرا یہ کہ قوت ملکوتی مجسم ہو کر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام الٰہی پہنچاتی ہے مولانا نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض وقت خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کر رہا ہے حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے لیکن خواب میں اسے الگ نظر آتا ہے۔

معجزہ کے سلسلے میں مولانا رومی ایک معتدل طریقہ اختیار کرتا ہے وہ اشاعرہ کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک سلسلہ انتظام ہے اگر یہ نہ ہو تو انسان کسی کام کے لیے کوشش اور تدبیر نہ کر سکے کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں تو انسان کسی کام کے اسباب اور علت کا متلاشی کیوں ہوا۔ اس بحث میں مولانا رومی نے ایک اور نکتہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ سلسلہ اسباب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علت العلل کوئی چیز نہیں بلکہ اسباب کا ایک غیر متناہی سلسلہ ہے جو قدیم سے قائم ہے اور برابر چلا جاتا ہے جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے ان اسباب کے اخیر میں چل کر کسی علت العلل پر انتہا ہونا کچھ ضروری نہیں۔ مولانا کہتا ہے کہ انسان کو چاہیے کہ سلسلہ اسباب کے ساتھ ہر وقت اس بات پر نظر رکھے کہ گو واسطہ در واسطہ سینکڑوں ہزاروں اسباب کا سلسلہ قائم ہے لیکن یہ دراصل تمام کل پرزے ایک قوت اعظم کے چلانے سے چل رہی ہیں اسلئے یہ اسباب اصل اسباب نہیں اصلی اسباب وہی قوت اعظم ہے جہاں تک یہ سلسلہ پہنچ کر ختم ہوتا ہے۔

اس بحث کے بعد اس بات پر کہ معجزہ دلیل نبوت ہے کہ نہیں مولانا کہتے ہیں کہ نبوت کی تصدیق کے لیے معجزہ شرط نہیں جس کے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہے پیغمبر کی صورت اور اس کی باتیں اس کے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہیں لیکن مولانا نے اس پر قناعت نہیں کیا بلکہ صاف صاف تشریح کی کہ معجزہ ایمان کا سبب نہیں ہوتا اور اگر اس سے ایمان پیدا ہوتا ہے تو جبری ایمان پیدا ہوتا ہے نہ کہ ذوقی یعنی پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر پڑتا ہے کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

روح سے متعلق بحث کرتے ہوئے مولانا رومی فرماتے ہیں کہ روح اگرچہ تمام

حیوانات میں پائی جاتی ہے اور اگرچہ حیوانات کے مختلف انواع میں اس کے مراتب نہایت مختلف ہوتے ہیں تاہم حیوانات میں جو روح ہے وہ ترقی کی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں اس سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے۔

روح انسانی مولانا کے نزدیک ایک مجرد جوہر اور جسمانیت سے بالکل بری ہے۔ اس کا تعلق جسم سے نہیں بلکہ روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے۔ یہ تعلق اس قسم کا ہے جس طرح آفتاب کا آئینے سے روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ بہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں یہاں تک کہ اس کا ایک ایسا درجہ آتا ہے کہ جو عالم روح انسانی سے اس قدر بالاتر ہے جس قدر انسانی روح حیوانی روح سے یہی درجہ نبوت کا ہے۔

مولانا رومی کے نظریہ روح کو مختصراً" یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ روح ایک مجرد جوہر ہے اور انسان میں جو روح حیوانی ہے یہ اس کے کام کرنے کا ایک آلہ ہے جس طرح کاریگر آلہ کے بغیر کام نہیں کر سکتا روح بھی اس حیوان کے بغیر کام نہیں کر سکتا۔ لیکن فی نفسہ وہ بالکل ایک جداگانہ شے ہے اور چونکہ وہ مجرد جوہر ہے یعنی نہ مادہ ہے نہ مادہ سے مرتب ہے اس لیے اس کو فنا نہیں انسان دراصل روح کا نام ہے اور یہ جسم اور روح حیوانی اس کا قالب ہے۔

معاد یا قیامت کی تشریح کرتے ہوئے مولانا رومی کہتا ہے کہ روح جسم سے جداگانہ ایک جوہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلہ کے جاتے رہنے سے اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاد کے ثابت کرنے کے لیے نہ معدوم کی تخلیق نو کی ضرورت ہے مردوں کو دوبارہ زندہ کرنے کی۔

مولانا رومی نے معاد کے ناممکن ہونے کو اس طریقے سے ختم کر دیا کہ انسان پہلے جماد تھا جماد سے نبات ہوا نبات سے حیوان ہوا۔ حیوان سے انسان ہوا تو یہ کوئی غیر ممکن بات نہیں کہ یہ حالت بھی فنا ہو کر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو دراصل اس کا نام دوسری زندگی یا معاد یا قیامت ہے کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ سرے سے معدوم ہو جائے بلکہ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے کے لیے ضروری ہے کہ موجودہ صورت فنا ہو جائے۔

مولانا رومی کا نظریہ عشق

عشق مثنوی کا اہم ترین موضوع ہے مولانا رومی کے نظریہ حیات کا لب و لباب یہ ہے کہ روحوں کا اصل ماخذ اور مقام ذات الٰہی ہے کسی ناقابل فہم حکمت اور ناقابل ادراک مشیت سے یہ ارواح اپنی اصل سے الگ ہو گئیں۔ فراق کی وجہ سے ہر روح بے تاب ہے اور واصل الی الاصل ہونا چاہتی ہے ہر روح اپنی اصل کی جانب کشش محسوس کرتی ہے۔ اسی کشش کا نام عشق ہے۔ تمام حیات و کائنات اس جذب و کشش کا مظہر ہے جو ظہور میں آیا ہے اور جو کچھ ظہور میں آتا ہے اس کا محرک یہی عشق ہے ظلمت عدم سے وجود کا ظہور اسی کی بدولت ہے۔

مولانا رومی کہتے ہیں کہ میری روح کی نے (بانسری) جو نالہ انگیز ہے وہ اپنی اصل سے جدا ہونے کی وجہ سے مصروف فغاں ہے اس کا حال وہی ہے جو فراق زدہ عاشق کا ہوتا ہے۔ زندگی کا تمام کاروبار بالواسطہ یا بلا واسطہ حصول وصال کی سعی ہے۔ لہٰذا کائنات میں جو کچھ ہے وہ عشق کا مظہر ہے معشوق حقیقی نے اپنے طالبوں میں فراق پیدا کر کے ان کو بے تاب کر رکھا ہے تمام کائنات مراتب درجات اور تنزلات کا ایک سلسلہ ہے تمام تنزلات میں اسی لیے ارتقاء کا میلان ہے کہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف بڑھتے اور چڑھتے ہوئے اپنی اصل کی طرف رجعت کی جائے۔ ہر قسم کی حقیقی ترقی عشق ہی کی بدولت ہوتی ہے۔ عشق حقیقی کا رجحان ہمیشہ کمال کی طرف ہو گا اس لیے سچے عاشق کے تمام امراض اس سے ساقط ہوتے جائیں گے۔ ذوق معرفت محبت کی فراوانی، خود غرضی سے نجات، کبر و غرور کا فقدان یہ سب خوبیاں اس میں پیدا ہو سکیں گی۔ جو اس مطلوب کی طرف کھنچا جا رہا ہو۔ جو جامع کمالات ہے اخلاق اور تزکیہ نفس کی تہہ میں بھی، اگر عشق نہ ہو تو یہ زہد خشک کی مزدوری رہ جاتی ہے۔

عین حیات بھی محبت مصدور وجود بھی محبت اور مظاہر وجود بھی مظاہر محبت۔ اس عقیدے کو دلائل اور امثال سے استوار کرنے کے لیے مولانا نے مثنوی میں بے حد کوشش کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ عشق کی ہمہ گیری ان ذرات عالم میں بھی موجود ہے جنہیں عام لوگ جامد اور زندگی سے محروم سمجھتے ہیں خدا کے ہاں تو کوئی چیز بھی زندگی سے محروم نہیں۔ فقط زندگی کے مدارج میں فرق ہے یہ قرآن کریم کی ان آیات کی تفسیر ہے جن میں کہا گیا ہے کہ ارض و سماوات میں جو کچھ بھی ہے وہ خدا کی تسبیح میں مشغول ہے۔ مولانا کی نظر میں یہ اطاعت، فطرت الٰہی ہے اور ذوق عشق کی تسبیح

ہے جو الفاظ میں نہیں بلکہ اعمال میں بیان ہوتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ عشق کے بغیر کائنات ہی نہ بن سکتی۔ کائنات میں جو اجسام و اجرام ہیں وہ باہمی کشش سے قائم ہیں۔

Rumi's Ontology

مولانا رومی کے یہاں مسئلہ وجود

وجود کے بارے میں مولانا رومی کا اصل نظریہ یہ ہے کہ عقلی بحث ایک حد تک رہنمائی کر سکتی ہے لیکن زندگی کے انتہائی مسائل میں عقل سے بالاتر انکشاف حقیقت کے وسائل موجود ہیں وہ فرماتے ہیں کہ موجودات میں جو مختلف مراتب و مظاہر ہیں ان کا باہمی ربط ادراک اور بیان میں نہیں آ سکتا ہستی مطلق اور اس کے مظاہر کا تعلق تو اور بھی عقل و فہم سے بعید ہے۔

خدا اور موجودات کے رشتے کو مولانا بھی متصوف شعراء کی طرح مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کبھی دریا اور موج و حباب و ماہی کی مثال دیتے ہیں کبھی آفتاب اور اس کے شعاعوں اور اس کے سائے تشبیہ میں استعمال کرتے ہیں کبھی ان مثالوں سے ہٹ کر لطیف تر تشبیہات سے کام لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم الوہیت عالم معنی ہے اور موجودات و مظاہر کا تعلق عالم معنی سے اسی قسم کا ہے جس قسم کا تعلق لفظ و معنی میں پایا جاتا ہے۔ الفاظ سے ظاہر ہوتے ہیں اور معنی پنہاں الفاظ متعدد ہوتے ہیں۔ اور معنی ایک۔

مولانا نے جا بجا مثنوی میں یہ نقطہ بیان کیا ہے کہ ماہیت وجود میں تمام بحثوں میں عقل منطقی اسی لیے بھٹک جاتی ہے کہ تمام روابط کو مکانیت کے زاویہ نگاہ سے سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ زمان کی ماہیت مکان سے بالکل الگ ہے لیکن عقل جب زمان کو بھی قیاس کرتی ہے تو مکان پر قیاس کرتی ہے حالانکہ وقت اور ابعاد مکانی میں کوئی مماثلت نہیں۔ مولانا کہتے ہیں کہ خود تمہارے وجود کے اندر بھی جو مکان میں ہے طرح طرح کے غیر مکانی روابط موجود ہیں۔ الوہیت کی لا مکانیت تو ان سے بھی وراء الورا ہے خدا کے وجود کا دیگر موجودات سے یا وحدت کا کثرت سے کیا رابطہ ہے۔ یہ تعلق طبیعیاتی علت و معلول اور ریاضیاتی قرب و بعد سے واضح نہیں ہو سکتا۔ خالق مخلوق سے بے تعلق نہیں ہے لیکن یہ تعلق عام علت و معلول کا رابطہ نہیں ہے۔

وجود کی بحث میں ذات صفات کا باہمی تعلق کی بحث بھی آ جاتا ہے۔ صفات کا ذات سے کیا تعلق ہے مولانا فرماتے ہیں کہ صفات الہیہ کی زیادہ سے زیادہ پذیرائی انسان کا نصب العین ہے جتنا اعلیٰ درجے کا انسان ہے اتنا ہی وہ ان صفات سے زیادہ متصف ہے لیکن آگ میں پڑ کر بھی لوہا اپنے لوہے پن سے مطلق دستبردار نہیں ہو

سکتا۔ اخذ صفات اور الٰہی ہم آہنگی کے بعد بھی انسان کے وجود اور خدا کے وجود میں ذاتی تفاوت باقی رہتا ہے اور دونوں وجودوں کی مطلق وحدت اس حالت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔

مولانا رومی کا نظریہ جبر و قدر

جبر و قدر کی بحثیں مثنوی میں اکثر ملتی ہیں مولانا اس مسئلہ پر استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مصدر ہستی خدا کی ذات اور اس کی مشیت ہی ہے وہی ہر آئین کا بنانے والا ہے اور ہر تقدیر کا مقدر کرنے والا لیکن اختیار انسان کی تقدیر کا ایک جزو لا ینفک ہے اپنے اختیار سے زندگی کو جدوجہد کے ساتھ بدلنے کی کوشش تقدیر انسانی ہے جو مقدر الٰہی یا قضا سے کشتی لڑنا نہیں بلکہ قضائے الٰہی کے مطابق ہے۔

جبری اپنی بات کے ثبوت کے لیے یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ ماشاء اللہ کان و مالم یشاء لم یکن' مولانا رومی اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ یہ حدیث حقیقت میں جدوجہد کی ترغیب ہے جب تم کو کوئی کہے کہ انعام و اکرام اور انتظام سب فلاں وزیر کے ہاتھ میں ہے اور سلطنت میں جو کچھ وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو ایک عقلمند آدمی جہاں تک ہو سکے گا اس وزیر کو خوش کرنے کوشش کرے گا اور اس کے احکام کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کرے گا یہ توکوئی بے وقوف ہی کرے گا کہ اس وزیر سے بھاگنا شروع کر دے۔

مثنوی میں جبر و اختیار کے متعلق لطیف بحثیں جا بجا ملتی ہیں لیکن زیادہ تر یہ بحث شیر اور خرگوش کے قصے میں ملتی ہے جہاں خرگوش شیر کو جدوجہد سے باز رکھنا چاہتا ہے اور عدم سعی کی تلقین کرتا ہے۔ اور شیر اس کے مقابلے میں جہد و اختیار کے حق میں دلائل دیتا ہے مولانا کو اس بارے میں جو کچھ کہا ہے وہ شیر کی زبانی بیان فرماتے ہیں جبر میں جکڑی ہوئی زندگی میں تمنائے عروج اور سعی صعود کہاں ہو سکتی ہے۔

مولانا نے اختیار کے ثبوت میں استدلال کرتے ہوئے بعض لاجواب نقطے پیدا کیے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جبر کے عقیدے کا اظہار محض کہنے کی باتیں ہیں ورنہ انسان حقیقی زندگی میں اختیار کو ایک بدیہی امر سمجھتا ہے اختیار بدیہی وجدانیات میں سے ہے اور بدیہی محسوسات کا منکر دیوانہ ہی ہوگا اختیار کا مزید ثبوت پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تمہارا تذبذب کل فلاں بات کروں یا نہ کروں یا یہ کروں کہ وہ کروں کیا یہ

تیرے صاحب اختیار ہونے کی بین دلیل نہیں؟ فرماتے ہیں کہ جبری کو یہ خیال نہیں آتا کہ اس کے عقیدے کی رو سے تو تمام قرآن ہی مہمل ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم میں زیادہ تر امر و نہی اور وعد و وعید ہے اختیار کے ثبوت میں ایک اور لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا کہ جو صفت کسی چیز کی ذات میں داخل ہے وہ اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتی۔ فطرت اللہ نے انسان کو صاحب اختیار بنایا ہے۔

مولانا رومی کا تصور انسان کامل

مولانا رومی نے ارتقاء کو تصور جذب کے حوالے سے واضح کیا ہے انسان نے ادنیٰ انواع کے سب خصائص اپنے اندر جذب کر لیے ہیں اس لحاظ سے ہم انسان کو دو حصوں میں تقسیم کرسکتے ہیں ایک حصہ جو اس نے ادنیٰ انواع حیوان سے جذب کیا ہے دوسرا حصہ جو اس کے جوہر پر مشتمل ہے یعنی وہ ملکوتی شرر جو اس خاکی انسان کی سرشت میں داخل ہے۔

انسان فطری طور پر دو معاندانہ اصولوں سے جوش میں آتا ہے حیوانیت اور الوہیت رومی اسی تفریق کی بنیاد پر اپنا اخلاقی نظام تعمیر کرتے ہیں جو شخص اپنے نفس حیوانی کا مطیع ہو وہ ایک غلامانہ زندگی بسر کرتا ہے ایسی زندگی اس کی اصل سرشت کے مخالف قوتیں متعین کرتی ہیں اس کے برعکس وہ شخص جو اپنے نفس عالیہ کے تقاضوں کی تعمیل کرتا ہے ایک آزاد انسان کی زندگی بسر کرتا ہے جسے اس کا باطن متعین کرتا ہے نفس عالیہ انسان میں ملکوتی شرر ہوتا ہے اور اسکا حصول انسان کو لا محدود قوت اور علم کا سرچشمہ بنا دیتا ہے مثالی نفس کا حصول توقعات اور خدشات سے نجات بخشتا ہے۔

انسان غیر بدیہی علم سے مافوق بھی ہوتا ہے اور ملکوتی علم بھی حاصل کرتا ہے جو اپنی اصل اور خاصیت کے اعتبار سے حسی نہیں ہوتا علم بذات خود بڑی قوت ہے رومی کا مثالی انسان خدشے اور تردد سے پاک اور ملکوتی علم سے بہرہ مند ہو کر روحانی اور مادی دنیا پر مکمل فرمانروائی حاصل کر لیتا ہے ایسا انسان دنیا کو اپنی مرضی کے مطابق چلاتا ہے ایسا ہی انسان مرد خدا کہلاتا ہے اور انسان کامل ہوتا ہے وہ خدائے تعالیٰ کی صفات اپنا کر اس کی مشابہت پیدا کر لیتا ہے لیکن اپنی انفرادیت بھی نہیں مٹاتا چنانچہ ایسا شخص کسی طرح کی تعریف و توصیف کی گرفت میں نہیں آ سکتا۔

مجدد الف ثانی

مجدد الف ثانی کا سن پیدائش 14 شوال یوم جمعہ 971ھ ہے آپ سرہند کی سر زمین میں پیدا ہوئے آپ کا نام احمد ہے لقب بدرالدین اور کنیت ابو البرکات ہے۔ نسبتاً آپ فاروقی ہیں ستائیس واسطوں سے آپ کا سلسلہ نسب حضرت عبداللہ بن عمر کے ذریعہ عمر فاروق سے ملتا ہے آپ کے والد کا نام محمد مخدوم شیخ عبد الاحد ہے جنہیں علوم ظاہری پر عبور حاصل تھا۔

شیخ موصوف کو بر بنائے الہام یہ یقین تھا کہ الف ثانی کے مجدد ہیں مجدد کا تصور ابو داؤد (المتوفی 275) کی روایت کی ہوئی اس حدیث سے ماخوذ ہے "ان اللہ یبعث فی ھذہ الامتہ علی راس کل مائتہ سنتہ من یجدد لھا امر دینھا" یعنی اس امت میں ہر صدی کے شروع میں اللہ تعالی ایک شخص کو پیدا کرے گا جو دین کو تجدید کرے گا۔

سب سے پہلے جس شخص نے شیخ احمد سرہندی کو مجدد الف ثانی کے لقب سے ملقب کیا وہ اپنے زمانے شیخ الاسلام ملا عبد الحکیم سیالکوٹی تھے۔ تمام علماء کرام و صوفیاء نے بھی انہیں مجدد تسلیم کیا ہے مثلاً شاہ ولی اللہ اور شاہ عبد العزیز منجملہ ان اکابر علماء و صوفیاء کے ہیں جو انہیں ہمیشہ مجدد الف ثانی کے لقب سے یاد کرتے ہیں شاہ عبدالعزیز نے تو یہاں تک کہا ہے کہ متصوفین اسلام میں دو حضرات بہت زیادہ عظیم المرتبت ہیں شیخ عبدالقادر جیلانی اور شیخ احمد سرہندی مگر میں یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ ان میں کون برتر ہے۔

شیخ احمد اپنی ابتدائی تعلیم گھر پر پوری کی پہلے قرآن شریف حفظ کیا پھر حدیث و تفسیر اور فلسفہ کا مطالعہ شروع کیا اس کے بعد مزید تکمیل علم کے لیے نکلے اور اس زمانے کے اکابر علماء کے پاس مختلف مقامات پر جا کر علم حاصل کیا جس زمانے میں شیخ احمد آگرہ میں حدیث و تفسیر کے مطالعہ میں مشغول تھے ابو الفضل اور فیضی نے جو شہنشاہ اکبر کے دست راست تھے ان کی ذہانت کا شہرہ سن کر انہیں اپنے حلقہ احباب میں داخل کرنے کی سعی کی مگر یہ دوستی زیادہ عرصے تک باقی نہ رہ سکی۔

تعلیم پوری کرنے کے بعد نو عمری ہی میں شیخ احمد اپنے والد عبدالاحد کے زیر ہدایت جو بہت بڑے متصوف تھے سلوک و تصوف کی طرف توجہ کی اور جلد ہی چشتیہ اور سہروردیہ طریقوں میں خلافت حاصل کر لی اٹھائیس سال کی عمر میں وہ دہلی گئے اور

خواجہ باقی باللہ (972 ___ 1012ھ) سے طریقہ نقشبندی میں خلافت حاصل کی۔ خواجہ باقی باللہ وہ شخص ہے جن سے طریق نقشبندیہ ہندوستان میں رائج ہوا۔ شیخ احمد سر ہندی نے بروز منگل بتاریخ 28 صفر 1034 کو سرہند میں انتقال کیا۔

مجدد الف ثانی کی مندرجہ ذیل رسائل مشہور ہیں (1) معارف اللدینہ' (2) مکاشفات غیبیہ (3) المبداء و المعاد (4) رسالہ فی اثبات النبوۃ (5) آداب المریدین (6) رد روافض (7) رسالہ تہلیلیہ (8) مکتوبات۔ مکتوبات کے تین دفتر ہیں دفتر اول کو " درالمعرفت" کہتے ہیں دفتر دوم کا تاریخی "نور الخلائق" ہے اور دفتر سوم کا "معرفت الحقائق"

مجدد کا تصور وحدۃ الشہود

شیخ احمد سرہندی اپنے نظریہ وحدت الشہود کی وجہ سے مشہور ہیں وہ ابن عربی کے وحدت الوجود کو علم الیقین تک محدود قرار دیتے ہیں اور وحدت الشہود کو عین الیقین کے مقام میں سمجھتے ہیں وہ ان کے لیے توحید وجودی اور توحید شہودی کی اصطلاحیں بھی استعمال کرتے ہیں انہوں نے منصور حلاج کے نعرہ انا الحق کی تعبیر بھی توحید شہودی کے اعتبار سے کی ہے اور اسے غلبہ حال کہا ہے ان کے نزدیک توحید شہودی شریعت کے مطابق ہے انہوں نے اپنے اس نظریے کی اپنے ایک مکتوب میں یوں وضاحت کی ہے:

توحید شہودی ایک کو دیکھنا ہے یعنی ایک کے سوا سالک کچھ مشہود نہیں ہوتا اور توحید وجودی ایک کو موجود جاننا اور اس کے غیر کو نابود سمجھنا اور غیر معدوم جاننے کے باوجود اس کا مظہر خیال کرنا ہے۔ پس توحید وجودی علم الیقین کی قسم سے ہے اور توحید شہودی عین الیقین کی قسم سے ہے۔ توحید شہودی اسی راہ کی ضروریات سے ہے کیونکہ فنا اس توحید کے بغیر ثابت نہیں ہوتی اور مرتبہ عین الیقین اس کے سوا میسر نہیں ہوتا کیونکہ اس کو غلبہ کے ساتھ دیکھتا ہے اور اس کے سوا کو نہ دیکھنے سے مستلزم ہے۔ بر خلاف توحید وجودی کے کہ وہ ایسی نہیں ہے یعنی ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ علم یقین بغیر اس معرفت کے حاصل ہے کیونکہ علم الیقین بغیر اس کے ما سوا نفی کو مستلزم نہیں ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اس ایک علم کا غلبہ اس کے ما سوا کے علم کی نفی کو مستلزم ہے مثلاً" منصور کا انا الحق کہنا اور بایزید بسطامی کا سبحانی ما اعظم شانی پکارانا بہتر اور مناسب یہ ہے کہ ان اقوال کو توحید شہودی پر محمول کیا جائے اور

مخالفت کو دور کیا جائے۔ جب ما سوائے حق ان کی نظر سے محو ہو گیا۔ تو غلبہ حال کے وقت اس قسم کے الفاظ ان سے سرزد ہوئے اور حق کے سوا اس کے غیر کو ثابت نہ کیا اور انا الحق کے معنی یہ ہیں کہ حق ہے اور میں نہیں ہوں جب وہ اپنے آپ کو نہیں دیکھتا تو اثبات نہیں کرتا نہ یہ کہ اپنے آپ کو دیکھتا ہے اور اس کو حق کہتا ہے اس جگہ کوئی یہ نہ کہے کہ اثبات نہ کرنا نفی تک پہنچا دیتا ہے اور وہ توحید وجودی ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ اثبات نہ کرنے سے نفی لازم نہیں آتی بلکہ اسی مقام میں حیرت ہے اور سارے کام ساقط ہوتے ہیں سبحانی ما اعظم شانی میں بھی حق تعالیٰ کی تنزیہہ ہے نہ کہ اس کی اپنی تنزیہہ کہ وہ بالکل اپنی نظر سے دور ہو چکا ہے۔ اس کے ساتھ حکم تعلق نہیں رکھتا اس قسم کی باتیں مقام عین الیقین میں جو مقام حیرت ہے بعض لوگوں سے ظاہر ہوتی ہیں جب اس مقام سے ترقی کر کے حق الیقین تک پہنچتے ہیں تو اس قسم کی باتوں سے کنارہ کرتے ہیں اور حد اعتدال سے تجاوز نہیں کرتے اس زمانہ میں اس گروہ میں سے بہت سے لوگوں نے جو اپنے آپ کو صوفیوں کے لباس میں ظاہر کرتے ہیں توحید وجودی کو شائع کیا ہوا ہے اور اس کے سوا کچھ کمال نہیں جانتے اور علم الیقین کو ہی کمال سمجھ کر عین الیقین سے رکے ہوئے ہیں۔

ہم مجدد الف ثانی کے تصور وحدت الشہود کو مختصراً" یوں بیان کر سکتے ہیں وجود کائنات اور ظہور آثار و صفات مختلفہ واحد مطلق کی ذات و صفات کی ظل و عکس ہے جو عدم میں منعکس ہو رہا ہے اور ظل عین صاحب ظل نہیں بلکہ محض ایک مثال ہے۔

وحدت الشہود تصوف کی فکری تاریخ میں ایک اہم اضافہ ہے جس نے صوفیانہ فکر کے نئے زاویے متعین کئے اور بعد کے تصوف پر گہرے اثرات مرتب کئے۔

مجدد کا تصور ذات و صفات

حضرت مجدد الف ثانی فرماتے ہیں کہ خدا خالق ہے زمینوں اور آسمانوں کا پہاڑوں اور سمندروں کا معادن و نباتات کا اس نے انسان کو مع اس کے تمام قوتوں کے پیدا کیا غرضیکہ ہر چیز کا وہی خالق ہے اور وہی تمام چیزوں کو عدم محض سے معرض وجود میں لاتا ہے تمام نعمتیں اس کی عطا کی ہوئی ہیں وہی تکلیفوں کو رفع کرتا ہے وہی رزق دیتا ہے وہی ستار ہے جو گناہوں کی پردہ پوشی کرتا ہے وہی حلیم ہے جو خطاؤں پر مواخذہ کرنے میں جلدی نہیں کرتا اور اپنے ان بے شمار انعامات کے بدلہ میں شکر و حمد

کا سزا وار ہے انسان یہ بھی نہیں جانتا کہ اس کی عظمت اور بزرگی کا اقرار کیونکر کرے وہ ہادی ہے جو انبیاء کے ذریعے اپنی ذات و صفات سے انسان کو اسکے استعداد کے مناسب خبردار کرتا ہے جو چیزیں دنیا اور آخرت میں ہمارے لیے مضر اور مفید ہیں ان سے اور اپنی رضا مندی اور ناراضگی سے آگاہ کرتا ہے وہ ایک ہے اور کوئی اس کا شریک نہیں نہ کوئی دوسرا خدا ہے اور نہ کسی میں وہ صفات ہیں اور نہ کوئی اس کے سوائے عبادت کا مستحق ہے وہ ہر شے پر محیط ہے ہر جگہ ہمارے ساتھ ہے اور ہمارے ساتھ ہے اور ہمارے شہ رگ سے بھی قریب تر ہے مگر اس کے احاطہ معیت اور قرب کی نوعیت ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔ حیات' علم' قدرت' ارادہ' سمع' بصر' کلام اور تکوین اس کی صفات میں داخل ہیں اس کی صفات بھی اس کی ذات کی طرح بے چون و بے چگون ہیں جو ہمارے ادراک میں نہیں آ سکتیں۔ اس کی صفات زائد علی الذات ہیں اور یہ عالم اس کی صفات کا ظل یعنی سایہ ہے۔

مجدد الف ثانی کے نزدیک صفات کی دو قسمیں ہیں سلبی اور ایجابی اور پھر صفات سلبیہ کی دو قسمیں ہیں ایک تو ایسی صفات جن سے بعض باتوں کی نفی کرنا مقصود ہوتا ہے مثلاً" کوئی اس جیسا نہیں اس کے ماں باپ نہیں بیوی بیٹا نہیں دوسری وہ صفات سلبیہ ہیں جن سے اس کا وراء الوراء ہونا مراد ہوتا ہے مثلاً" وہ جسم نہیں جہت سے بے جہت وغیرہ وغیرہ۔ ایجابی صفات کی بھی دو قسمیں ہیں ایک اضافی مثلاً" قدم اور ازلیت' وجوب اور الوہیت ان کا اثبات اس لیے کیا گیا ہے کہ ان کے مقابل جو صفات ہیں وہ نقص کی صفات ہیں اور ان کے مقابلے میں یہی صفات کامل معلوم ہوتی ہیں دوسری ایجابی صفات صفات حقیقی ہیں یہ وہ ہیں جو محض ایسے ہی اضافی طور پر اس کی طرف منسوب نہیں کی جاتی ہیں بلکہ یہ اس کی ماہیت میں داخل ہیں مثلاً" حیات' علم' قدرت' ارادہ سمع' بصر کلام' تکوین۔

Mujadid's Cosmology — مجدد الف ثانی کا نظریہ تخلیق

شیخ مجدد الف ثانی کا نظریہ تخلیق یہ ہے کہ اللہ وجود کامل ہے اور تمام صفات کمال پر اپنی ذات سے محیط ہے و بنفس خود کامل ہے اسے کسی غیر کی طرف کوئی احتیاج نہیں عدم بھی اس کے وجود کا مقابل نہیں وہ عالم کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے اس لیے وہ اپنی ذات میں صفت وجود پیدا کرتا ہے اور اس طرح صفت حیات' صفت علم' صفت قدرت' صفت ارادہ' صفت سمع' صفت بصر' صفت کلام اور صفت تکوین

یہ صفات، صفت وجود کی صورتیں اب اس وجود کے بالمقابل عدم محض ہے اور اس
حیات کے بالمقابل موت ہے اور علم کے بالمقابل جہل ہے اور قدرت کے بالمقابل عجز
ہے اس طرح ان تمام صفات کے اعدام متقابلہ میں خدا اپنے اس وجود محض کا عکس یا
انعکاس عدم متقابل یعنی عدم محض ڈالتا ہے اور وجود ممکن وجود میں آ جاتا ہے وہ اس
حیات کا عکس اس کے عدم متقابل یعنی موت میں ڈالتا ہے اور حیات ممکن وجود میں آ
جاتا ہے اس طرح ممکن کا وجود نتیجہ ہے عدم اور وجود کے امتزاج کا اور ممکن کی
حیات نتیجہ ہے موت و حیات کے امتزاج کا اور ممکن کا علم نتیجہ ہے جہل و علم کے
امتزاج کا ممکن کے اپنے وجود کی حقیقت عدم ہے ممکن میں۔ جو وجوہات حیات و علم
وغیرہ پائے جاتے ہیں وہ محض خدا کے عطیات ہیں یہ ہے وہ اصول جس پر عالم وجود
میں آیا ہے یعنی عالم عدم محض سے وجود میں آیا اور اس نے وجود خارجی حاصل کر لیا
ہے یہی حال عالم اور اشیاء عالم کی دوسری صفات کا بھی ہے۔

مجدد کا تصور انسان کامل

انسان کی نسبت شیخ مجدد کہتے ہیں کہ انسان اصل میں عبارت ہے روح سے
اور روح عالم امر سے تعلق رکھتی ہے یعنی اسکے وجود کی نوعیت مختلف ہے عالم کے
خارجی وجود سے جو عالم خلق میں داخل ہے وہ اپنی ذات سے بے چون و بے چگون ہے
یعنی ایک یکتا و یگانہ ہستی ہے روح کا اپنا طبعی رجحان اللہ کی رضا جوئی کی طرف تھا
لیکن اسے عالم خلق سے متعلق کر دیا گیا ہے یعنی اسے جسم دے دیا گیا اس سے اس
میں کچھ نئی صفات یعنی طغیان و سرکشی پیدا ہو گئے۔ اور وہ اس کی محتاج ہو گئی کہ اس
کا تصفیہ اور تزکیہ کیا جائے اور اس کے رجحان کو بھی قوت پہنچائی جائے یعنی سرکشی
ہے جو تمام برائیوں کا سرچشمہ ہے اس حال میں وہ نیکیوں سے متنفر اور برائیوں کی
طرف مائل ہوتی ہے اس کو نفس امارہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

مگر اس سرکشی کے باوجود اس میں طبعی استعداد ہے کہ برائیوں پر غالب آ
جائے تزکیہ پا کر رفتہ رفتہ اس میں ندامت اور ملامت کی کیفیت پیدا ہو جاتی جس کو
نفس لوامہ سے تعبیر کیا جاتا ہے یہاں سے ترقی کر کے ایک اور درجہ ہے جسے اگر
روح حاصل کرے تو اس میں احکام الہی سے اتنی مناسبت پیدا ہو جاتی ہے کہ کسی امر
کا بجا لانا اور کسی نہی سے بچنا اس پر گراں نہیں رہتا ارتقائے روحانی کے اس درجہ کا
نام نفس مطمئنہ ہے اور یہی انسانیت کی تکمیل ہے۔ یہی تخلیق انسانی کا مقصود ہے اس

کے حصول کا نام مقام عبدیت ہے مقام عبدیت اس وقت حاصل ہوتا ہے جب انسان ماسوا اللہ کی گرفتاری سے پوری طرح آزاد ہو جائے یہاں سے یہ امر قابل غور ہے کہ شیخ مجدد کے نزدیک محبت الٰہی مقصود بالذات نہیں بلکہ وہ ماسوا اللہ سے قطع تعلق کرنے اور مقام عبدیت پر فائز ہونے کا ایک ذریعہ ہے۔

شیخ مجدد کے نزدیک انسان اور خدا کے مابین عبد اور معبود کی نسبت ہے عبدیت کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی ساری زندگی رضائے الٰہی کے مطابق ڈھال لے اور امر و نہی کو صرف اس لیے پورا کرے کہ وہ اللہ کے احکام ہیں انسان اور خدا کے مابین ایک اور نسبت معرفت کی ہے معرفت کے معنی فقط یہ ہیں کہ انسان جان لے کہ وہ اللہ کو نہیں جان سکتا جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق کا قول ہے "العجز عن درک الادراک فھو سبحانہ لم یجعل للخلق الیہ سبیلا الا العجز عن معرفتہ" یعنی خدا کو سمجھ سکنے سے اپنے عجز کا اعتراف ہی اس کی صحیح معرفت ہے پاک ہے وہ ذات جس نے مخلوق کے لیے کوئی راہ اپنی جانب بجز اعتراف عجز کے نہیں رکھی۔

مجدد کا نظریہ جبر و قدر — Mujadid's Deterninism and Indeterminism

اپنے ایک مکتوب بنام مولانا بدرالدین میں قضا و قدر پر امام صاحب فرماتے ہیں کہ واضح ہو کہ مسئلہ قضا وقدر میں اکثر لوگ حیران و گمراہ ہو رہے ہیں اور مسئلہ کو اکثر دیکھنے والوں پر اس قسم کے باطل وہم و خیال غالب ہیں ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ بندے سے اس کے اپنے اختیار کے ساتھ فعل صادر ہوتا ہے اس میں جبر کے قائل ہیں اور بعض بندے کے فعل کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کرتے گویا ان دونوں گروہوں نے اعتدال اور میانہ روی کو ترک کر کے افراط و تفریط کو اختیار کیا بعض نے اعتقاد میں اعتدال کا راستہ اختیار کیا ہے جسے صراط مستقیم کہا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے صراط مستقیم کی توفیق اہل سنت و جماعت کو عطا فرمائی۔

حضرت امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کیا گیا ہے کہ انہوں نے حضرت جعفر بن صادق سے پوچھا کہ اے رسول اللہ کے بیٹے کیا اللہ تعالیٰ نے کوئی امر اپنے بندوں کے حوالے کیا انہوں نے اس پر جواب میں کہا اللہ اس بات سے برتر ہے کہ اپنی الوہیت اپنے بندوں کے سپرد کر دے انہوں نے پوچھا کہ کیا ان پر جبر کرتا ہے جواب دیا کہ یہ بات بھی اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے کہ پہلے خود کسی بات پر مجبور کرے اور پھر اس کے لیے عذاب دے پھر عرض کیا کہ مسئلہ کس طرح ہے امام جعفر نے کہا کہ اس

کے بین بین ہے یعنی جبر کرتا ہے نہ سپرد کرتا ہے۔

اسی واسطے اہل سنت و جماعت فرماتے ہیں کہ بندوں کے اختیاری فعل ایجاد اور خلق کی جہت سے اللہ تعالیٰ کی قدرت کی طرف منسوب ہیں اور کسب و اکتساب اور سعی و کوشش جہت سے بندوں کی قدرت کی طرف منسوب ہیں یعنی بندوں کی حرکت کو حق تعالیٰ کی قدرت کی طرف منسوب کرنے کے اعتبار سے خلق کہا ہے اور بندے کی قدرت کی طرف منسوب کرنے کی رو سے اس کا نام کسب رکھا ہے بر خلاف اشعری کے جو اس طرف گیا ہے کہ بندوں کا اپنے افعال میں ہرگز اختیار نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت جاریہ کی رو سے افعال کو بندوں کے اختیار کے بعد ایجاد کیا ہے اشعری قدرت حادثہ کے لیے کسی تاثیر کو تسلیم نہیں کرتا یہ مذہب بھی جبر کی طرف مائل و راجع ہے اس واسطے اسکو جبر المتوسط کہتے ہیں۔

جاننا چاہیے کہ اکثر لوگ اپنی کم ہمتی کے باعث عذر و بہانہ طلب کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ پرسش سے بچیں اس لیے کبھی مذہب اشعری کی طرف اور کبھی مذہب جبری کی طرف میلان کرتے ہیں کبھی اس طرح کہتے ہیں کہ بندے کا در حقیقت کوئی اختیار نہیں ہے اور اس کی طرف فعل کی نسبت مجازی ہے اور کبھی ضعف اختیار کے قائل ہوتے ہیں جس سے جبر لکھتا ہے۔

مجدد الف ثانی کے اس بیان سے یہ واضح ہو گیا کہ ان کے نزدیک انسانی سعی و کوشش اس کی متوسط مختاری کے پیش نظر بڑے کمالات کی آئینہ دار ہے تو لا محالہ اسکی تگ و دو کے لیے ارض و سماء کی وسعتیں چشم براہ ہونی چاہیں۔

شاہ ولی اللہ

شاہ ولی اللہ نے اپنی حالات زندگی خود ایک کتاب میں لکھی ہے جس کا نام الجزءاللطیف فی ترجمہ العبدالضعیف" ہے اس کی رو سے وہ بدھ کے دن سورج نکلنے کے وقت 4 شوال 1114ھ کو دہلی میں پیدا ہوئے۔ ان کا تاریخی نام عظیم الدین ہے۔ پانچ برس کی عمر میں مکتب میں بٹھائے گئے اور ساتویں سال میں والد شاہ عبدالرحیم نے نماز پڑھنے اور روزہ رکھنے کی ہدایت کی۔ اسی سال کے آخر میں انہوں نے قرآن کریم ختم کر لیا۔ اور فارسی کتابیں اور عربی کی ابتدائی کتابیں پڑھنی شروع کیں اور دسویں سال میں شرح ملا پڑھا اور ایک حد تک مطالعے کی راہ کھل گئی۔

چودھویں سال میں شاہ ولی اللہ کی شادی ہو گئی پندرہ برس کی عمر میں اپنے والد بزرگوار کے ہاتھوں بیعت کی اور صوفیہ کے اشغال خاص طور سے نقشبندیہ مشائخ کے اشغال میں مشغول ہوا۔ نقشبندیہ کی توجہ تلقین اور آداب طریقت کی تعلیم اور خرقہ صوفیہ پہنا۔ اسی سال انہوں نے بیضاوی کا ایک حصہ پڑھا۔ اس طرح شاہ صاحب نے رواج کے مطابق فنون متعارفہ سے پندرہ برس کی عمر میں فراغت حاصل کی۔

سترہ برس کی عمر میں ان کے والد کا انتقال ہوا۔ مرض الموت میں انہوں نے شاہ صاحب کو بیعت اور ارشاد کی اجازت دے دی۔ والد کے انتقال کے بعد انہوں نے کم و بیش بارہ برس علوم دینیہ اور عقلیہ کی تعلیم حاصل کی اور ہر علم پر مہارت حاصل کر لی۔ 1143 ہجری میں انہوں نے حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کی۔ 1144 ہجری میں انہوں نے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں قیام کیا مدینہ منورہ میں انہوں شیخ ابو طاہر اور دیگر مشائخ سے روایت حدیث کی سعادت حاصل کی۔

شاہ صاحب کی عمر کے بارے میں اختلاف ہے ایک روایت کے مطابق شاہ صاحب عمر کی تریسٹھ سال طے کر چکے ہیں تو چند روزہ خفیف سی بیماری میں مبتلا ہو کر 1176 ہجری میں عازم سفر آخرت ہوئے۔ شاہ عبدالعزیز کے ملفوظات میں شاہ ولی اللہ کی عمر کے بارے میں یہ قول ہے " عمر شریف شصت ویک سال و چہار ماہ شد چہارم شوال تولد گشت و در بیست و نہم محرم وفات یافت تاریخ تولد ماہ شوال چہار شنبہ 1114 ہجری بود تاریخ وفات 17 اوبود امام اعظم دین (اس مصرے سے تاریخ وفات نکالی گئی ہے جو 1176 ہجری ہے) تاریخوں کے تعین سے جیسا کہ ہونا چاہیے شاہ عبدالعزیز ہی

کے بیان کی توثیق ہوتی ہے یعنی شاہ صاحب کی عمر کل اکسٹھ سال اور چار ماہ ہے۔
شاہ ولی اللہ کی تصانیف میں مندرجہ ذیل کتب مشہور ہیں۔ (1) فتح الرحمٰن فی ترجمہ القرآن (2) الفوز الکبیر فی اصول التفسیر (3) حجتہ اللہ البالغہ (4) البدور البازغہ (5) التفہیمات الالٰہیہ (6) الخیر الکثیر (7) فیوض الحرمین (8) انفاس العارفین (9) عقد الجید فی بیان احکام الاجتہاد والتقلید (10) القول الجمیل (11) لمعات۔
شاہ ولی اللہ نے تفسیر، حدیث، فقہ اور تصوف پر کتابیں لکھی ہیں۔ علم الکلام میں علیحدہ سے کوئی کتاب تحریر نہیں کی۔ البتہ حجتہ البالغہ اور البدور البازغہ کے بعض مباحث علم کلام سے متعلق ہیں۔

شاہ ولی اللہ کا نظریہ وجود

شاہ ولی اللہ ابن عربی اور امام ربانی دونوں سے مستفید ہوئے آپ کے نزدیک امام ربانی جس کو وحدت الشہود کہتے ہیں یہ تصور توحید خود ابن عربی کے ہاں موجود ہے بے شک ابن عربی کے تصور سے جو غلط فہمیاں پیدا ہو گئی تھیں امام ربانی نے ان کی اصلاح کی۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ابن عربی کا تصور وحدت الوجود غلط تھا۔ شاہ صاحب کے خیال میں خود ابن عربی بھی کائنات کو خالق کائنات کے مترادف نہیں سمجھتے لیکن ان کا کہنا یہ ہے کہ آخر یہ کائنات جس وجود سے نکلی ہے وہ وجود اللہ کے ماسوا کوئی دوسرا وجود تو نہیں ہو سکتا۔ اس کائنات اور خالق کائنات میں کیا تعلق ہے شاہ صاحب نے اس کو تجلی کے ذریعے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ تجلی کی حقیقت سمجھ لینے سے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کا تضاد ختم ہوتا ہے۔
شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ خدا کی تجلی جس مظہر پر عکس ریز ہوتی ہے وہ مظہر اس تجلی کے رنگ میں رنگا جاتا ہے اور وہ مظہر خود صاحب تجلی کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس وقت یہ کہنا صحیح ہوتا ہے کہ میں نے خدا تعالیٰ کو دیکھا یا اس کی بات سنی۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ آئینہ میں ہم آفتاب کے عکس کو دیکھتے ہیں اب اگر اس عکس میں ہم اتنے منہمک ہو جائیں کہ آئینہ کا تصور ہی ذہن سے مٹ جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے آفتاب کو دیکھا اس کے خلاف کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم نے جو دیکھا ہے وہ آفتاب نہیں یا یہ وہی آفتاب ہے اگر تجلی کی حقیقت سمجھ میں آ جائے تو کلام اللہ بیت اللہ اور رسول اللہ کا مفہوم بھی واضح ہو جاتا ہے۔
شاہ ولی اللہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے درمیانی خلیج کو پاٹنے کے لیے

یہ راستہ اختیار کرتے ہیں کہ محبت ہمیشہ ہم جنسوں میں ہی ہوتی ہے اس لیے یہ کائنات اصلی وجود سے نکلا ہوا ہے خدا ایک ہے۔ بے مثال ہے فہم و ادراک سے بالاتر ہے لیکن اس کائنات کا اسی سے صدور ہوا' ہو رہا ہے اور برابر ہوتا رہے گا۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک خدا اور کائنات کا باہمی تعلق ایسا ہی ہے جیسے جسم و روح کا ہوتا ہے۔ یا زمان و مکان کا کہ بظاہر دیکھنے میں الگ الگ لیکن حقیقت میں ایک۔

شاہ ولی اللہ کا تصور ذات و صفات

شاہ ولی اللہ ذات خداوندی کے لیے حق' واجب الوجود' ذات واجب اور وحدت حقہ کی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں مگر اس میں ولیس کمثلہ شی کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کے لیے یہ حقیقت بھی بار بار دامن کش ہوتی ہے کہ وہ ہو الاول ہوالاخر ہو الظاہر والباطن ہے اور سب کچھ اسی سے ہے گویا ایک طرف اس جیسا کوئی نہیں اور دوسری طرف جو کچھ ہے اس کا ظہور ہے ذات واجب یا تصوف کی زبان میں ذات بحت ذات حق کا وہ مرتبہ ہے جس میں وہ ہر قسم کے اسم و رسم اور نعت و وصف سے منزہ ہے خود اس ذات کی مرتبہ تنزیہی میں کیا حقیقت ہے اس کی تشریح شاہ صاحب نے نہیں فرمائی غالباً" ان کے مد نظر یہ حدیث تھی کہ تفکروافی الاء اللہ ولا تتفکرو فی ذاتہ یعنی اللہ کی نعمتوں میں غور و فکر کرو لیکن اس ذات کو موضوع تفکر نہ بناؤ۔

کائنات علت و معلول کے جس شیرازہ ہمہ گیر میں مربوط ہے اسکی تعلیلی حکمتوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا لازماً" کوئی خالق صانع اور رب ہے جس میں رحمت' حکمت اور ربوبیت کے تمام ضرورتیں اور محرکات ذاتی بکمال و تمام موجود ہیں شاہ ولی اللہ نے اس تعلیلی حکمت اور تخلیقی مصالحت پر جو کائنات میں کار فرما ہے زیادہ زور دیا ہے۔ اس کے نزدیک ذات خداوندی کے متعلق حصول معرفت اور علم الیقین کا یہ ذریعہ بہت معتبر ہے اب جہاں تک کہ ذات بحت کی ہویت کا تعلق ہے اس کا ادراک ہم نہیں کر سکتے۔ وہ ہے وہ اسی طرح ہے جس طرح وہ ہے اور اب بھی اسی طرح ہے جس طرح کہ تھا۔

شاہ ولی اللہ کے نزدیک اسماء و صفات کے مصادر و مظاہر ایک محکم تدبیر اور ایک باضابطہ ترتیب کے ساتھ عالم شہادت یعنی دنیا' عالم مثال و برزخ' عالم ملکوتی اور عالم معنی و کیفیات میں برابر جاری و ساری رہتے ہیں انسان کا روحانی ارتقاء لا محدود

اور لا انتہا ہے چونکہ معنی کا ظہور بغیر صورت کے ممکن نہیں اور ذات حق اپنے جمال و کمال کے ظہور کا ذاتی تقاضا رکھتی ہے اس لیے اس کے لا محدود صفات کے مظاہر بھی لازمی طور پر لا محدود اور لا نہایت ہونگے۔

ذات حق سے اشیاء کے صدور کے متعلق جو تصور شاہ ولی اللہ نے پیش کیا ہے اس کی رو سے اسما و صفات ازل الازال یعنی قبل از تخلیق ذات بحت میں بالا ستعداد موجود نہیں۔ اسماء و صفات کی ذات حق میں یہ خوابیدگی ایک مبہم سی کیفیت ہے جسے الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ذات بحت جب اپنے مرتبہ ہویت میں تھی یعنی اس کے کمال و جمال کا تقاضا ارادہ فعلی کے ساتھ ظاہر نہ ہوا تھا تو ان صفات کا علم بھی اسے بالفعل نہ تھا بلکہ بالذات تھا۔

صفات عین ذات ہیں اور ذات عین صفات۔ بہر کیف صفات زائد بر ذات نہیں کیونکہ ذات حق میں نہ انفعال ہے اور نہ اکتساب اس لیے اسماء و صفات یا مرتبہ وحدت کو تجلی ذات بر ذات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چونکہ تنزلات یعنی تخلیقی اور تکوینی تاثرات کی منزل میں ارادہ الٰہی سے اسماء و صفات میں حرکت و قابلیت ظہور پیدا ہوئی ہے اس لیے تقدم ذات بر صفات کا تصور زمانی پیدا ہو گیا ہے ورنہ ذات میں صفات ہمیشہ سے مضمر و مندرج تھیں۔ اگر اسماء و صفات کے سائے عدم کے آئینوں میں جلوہ گر ہیں تو تخلیق کی تعلیلی حکمت ترتیب' تدریجی ظہور اور تدریجی ترقی کے تصورات کی نفی ہو جاتی ہے بہرطور یہی ایک حقیقت واقعی ہے کہ کونیات یعنی علت و معلول کا سلسلہ عالم میں قائم ہے۔

شاہ ولی اللہ اور حقیقت نبوت

شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب حجتہ اللہ البالغہ میں نبوت کی حقیقت کے بارے میں اپنا نظریہ پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس امر کو سمجھنے کے لیے کہ شریعت کا قائم ہونا اور انسان کا اس کا پابند ہونا سب فطری امور ہیں سلسلہ کائنات پر غور کرنا چاہیے۔

سب سے پہلے نباتات پر غور کرو درختوں کو دیکھو ان کے ہزاروں لاکھوں اقسام ہیں لیکن ہر ایک کی شاخیں پتے پھول پھل' پھلوں کی بو باس رنگ و ذائقہ سب مختلف ہیں۔ یہ اختلافات ان کی صورت نوعیہ کے نتائج ہیں یعنی یہ درخت کی جتنی خصوصیات ہیں خود ان کی صورت نوعیہ نے پیدا کی ہیں۔

اب حیوانات کو لو نباتات کی طرح ان میں سے ہر ایک شکل و صورت و رنگ

جدا ہے لیکن ان میں نباتات سے بڑھ کر کچھ اور چیزیں بھی ہیں یعنی اختیاری حرکات اور فطری الہامات پر جانور کو خاص خاص الہامی علوم عنایت ہوئے ہیں جن کی وجہ سے وہ اپنے بنی نوع سے ممتاز ہے جواس کی تمام ضروریات و خصوصیات زندگی کے کفیل ہیں۔ ان کی ترتیب و پرورش کے لیے ان کی فطرت کے لحاظ سے الگ سامان مہیا ہیں چوپائے گھاس چرتے ہیں درندہ گوشت کھاتا ہے پرندے اڑتے ہیں مچھلی تیرتی ہے یہ تمام اختلاف بھی ان کی مختلف صورت نوعیہ کے نتائج ہیں اور یہی صورت نوعیہ ہر ایک کو اس قسم کے خاص ادراکات خاص علوم خاص الہامات عطا کرتی ہے جو اس کی ضروریات کے مناسب ہیں لیکن حیوانات کے جس قدر علوم اور ادراکات ہیں سب فطری اور الہامی ہیں۔

انسان کو طبعی اور فطری ادراکات اور علوم کے علاوہ ایک دوسری قسم کا ادراک بھی دیا گیا ہے جس کو اکتسابی یا نظری کہتے ہیں اور جو تجربہ' غور فکر اور ترتیب مقدمات سے حاصل ہوتا ہے لیکن یہ تمام علوم ادراکات وہ ہیں جو انسان کے جسمانی حالات سے تعلق رکھتے ہیں اس کے سوا انسان کو ایک اور قسم کا ادراک دیا گیا ہے جو اس کی روحانیت کا خاصہ ہے اور جس کو قوت ملکیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس قوت کا اثر ہے کہ انسان اپنے گرد و پیش کی مخلوقات کو دیکھ کر غور کرتا ہے کہ یہ تمام کارخانہ کیوں کر قائم ہوا۔ اس سے وہ ایک قوت اعظم کا قائل ہوتا ہے اور خضوع و خشوع کے تمام آداب بجا لاتا ہے۔

لیکن فرق یہ ہے کہ دوسری مخلوقات کا اعتراف اور خضوع زبان حال سے ہے۔ اور انسان کو حال کے ساتھ زبان قال بھی عطا کی گئی ہے غرض اس روحانی ادراک کے تقاضوں سے سلسلہ بہ سلسلہ سب اصول قواعد عقائد اعمال قائم ہو جاتے ہیں لیکن چونکہ یہ قوت تمام افراد میں یکساں پیش ہوئی اور چونکہ انسان کا کمال روحانی اس پر موقوف ہے کہ روحانی حیثیت سے نیکی بدی اور برائی بھلائی کا ایک مکمل قانون تیار ہو جائے اس لیے خدا مدتوں میں ایک شخص پیدا کرتا ہے جو وحی الہی کے القا کے قابل ہوتا ہے یہ شخص خدا کا خاص منظور نظر ہوتا ہے اس سے تعلیم پاتا ہے اس کے دامن تربیت میں پلتا ہے اس کو شریعت عطا ہوتی ہے اور تمام لوگوں کو حکم ہوتا ہے کہ اس کے امرو نہی کو بجا لائیں لیکن جو کچھ ہوتا ہے سب انسان کی فطرت اور صورت نوعیہ کا تقاضہ ہوتا ہے۔

مسرت یا سعادت شاہ ولی اللہ کے نزدیک بنی نوع انسان کی طبائع کی وہ حالت ہے جو مخصوص انسانی فطرت کی فطری ترقی کے خطوط کے متوازی اپنی ترقی کے دوران ابھرتی ہے اور کسی بھی حجاب کے بغیر ترقی کرتی ہے یہ حجابات مغلوبیت، بگاڑ اور گمراہی ہوتے ہیں جو خارجی طبعی پیدائشی یا نفسیاتی اجزاء کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

جو کردار انسانی کے لیے موزوں اور مربوط ہے اسے اخلاق کردار کہا جاسکتا ہے۔ لیکن انسانی مسرت محض طبعی آرام نفسیاتی اور ذہنی تسکین اور معاشرتی بہبود کا اظہار نہیں کرتی بلکہ وہ اعلیٰ تر روحانی لطائف اور احسان اور ان کی ترقی و کاملیت میں ایک اعلیٰ سطح کے حصول کا نام ہے۔

شاہ ولی اللہ کے نزدیک بنی نوع حیوان سے انسان کو تین چیزیں ممتاز کرتی ہیں۔ پہلی وہ "رائے کلی" کا نام دیتا ہے اس کی مثال وہ یہ دیتے ہیں کہ ایک حیوان بھی اپنی حفاظت اور خواہش کی تکمیل کی خاطر غصہ میں آتا ہے لیکن اس کا غصہ ایک مخصوص غرض کے لیے ہوتا ہے لیکن انسان اس لیے بھی غصے میں آتا ہے کہ وہ اپنے غصے سے ایک شہر میں کامل نظام بروئے کار لا سکے۔ نیز حیوان اپنی غرض کے حصول کے لیے جدوجہد کرتا اور اپنے آپ کو تھکاتا ہے لیکن اس غرض کے محرکات بھوک و پیاس جنسی خواہشات یا ایسی چیزیں ہوتی ہیں اور انسان ایسے اغراض کے لیے جدوجہد کرتا ہے اور اپنے آپ کو تھکاتا ہے جن کے محرکات اس وقت اس کے جسم میں نہیں ہوتے چنانچہ وہ ایسے کام کے لیے محنت کرتا ہے جس سے وہ کوئی اخروی غرض یا دنیوی فائدہ حاصل کرنا چاہتا ہے جو بعد میں حاصل ہونے والا ہوتا ہے۔

شاہ ولی اللہ نے دوسری چیز کو "ظرافت" کا نام دیا ہے ان کے نزدیک ایک حیوان اپنی خوراک اور اپنی رہائش کا اس قدر انتظام کرتا ہے جس سے اس کی بھوک کا مداوا ہو اور وہ اپنے آپ کو سردی سے بچا سکتا ہو لیکن انسان اس سلسلے میں اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ وہ خوراک اور رہائش میں حسن و خوبی پیدا کرتا ہے تاکہ اس سے اسکی آنکھوں کو سرور اور اس نفس کو لذت ملے۔

تیسری امتیازی چیز شاہ ولی اللہ کے نزدیک انسان میں "علم" ہے وہ یہ ہے کہ حیوان کے عدم کے وہی ذرائع و وسائل ہیں جن سے وہ اپنی معاش کی ضرورتیں پوری کرتا ہے اور وہ ان سے صرف ضرورت کے وقت ہی کام لیتا ہے لیکن انسان کے پاس مستقل علم بھی ہے اور وہ اُس علم سے اپنے نفس کی تکمیل کرتا ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک انسانی طبائع جو حیوانی طبائع ہیں ایک جداگانہ حیثیت بھی

رکھتی ہیں ان کی ترقی یافتہ اور صحت مند حالت کی علامت سات نیکیاں ہیں جنہیں شاہ اللہ "سات اخلاق فاصلہ" کا نام دیتے ہیں ان کے نزدیک نفسیاتی کیفیت جسے "ملکہ" کہتے ہیں جب طبیعت میں راسخ ہو جائے تو وہ "خلق" ہے جس کی جمع اخلاق ہے انہیں فاضلہ اس لیے کہا گیا ہے کہ ان خصوصیات کی وجہ سے انسان کی طبائع کو حیوانی طبائع پر امتیاز اور برتری ہوتی ہے۔

اخلاق فاضلہ یا بنیادی سعادتیں شاہ ولی اللہ کے نزدیک سات ہیں۔ پہلے کو وہ "حکمت" کے نام سے یاد کرتے ہیں شاہ صاحب اپنی تصنیف "بدور بازغہ" میں حکمت کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ ہم جس حکمت کو بیان کرنا چاہتے ہیں ہمارے نزدیک اس سے مراد وہ وقت نظر نہیں جو اصحاب فلسفہ اور ان سے ملتے جلتے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے اور نہ عمیق وجدان مراد ہے جو نفوس میں تجلی کی طرف سے وارد ہتا ہے جو صوفیہ اور ان سے ملتے جلتے لوگوں کی خصوصیت ہے بلکہ حکمت وہ ہے جس کے ذریعے سلیم المزاج لوگ اپنی معاشی سرگرمیوں اور ان علوم کی طرف جو ان کے نسمہ یعنی وہ لطیف بدن جو نفس سے متصل ہے تعلق رکھتے ہیں۔ ہدایت پاتے ہیں بسا اوقات تم ایک ایسے اعرابی کو دیکھو گے کہ وہ تہذیب کے احوال و معاملات کے علوم سے ناواقف ہے لیکن وہ حکمت بالغہ سے بہرہ ور ہے بات یہ ہے کہ حکمت کسی ایک خاص مسئلے سے مختص نہیں ہے بلکہ وہ علم کی ایک قسم ہے جو بہت سی چیزوں کا مجموعہ ہے اور اس سے اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ حکمت احوال یعنی کیفیات میں سے ایک کیفیت ہے۔ کہ دل اس کے رنگ میں رنگا جاتا ہے حکمت سے مراد صرف علمی صورت و اشکال کا ذہن میں مرتسم ہونا نہیں اور نہ دور دراز کے احتمالات اور بے کار دقیقہ سنجیوں کا پیدا کرنا حکمت ہے۔

دوسری فضیلت کو شاہ صاحب "شجاعت" کے نام سے موسوم کرتے ہیں شجاعت کے معنی کا تعین کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اگر رائے کلی اور مصلحت بالغہ اس امر کا تقاضا کریں کہ مصائب و خطرات کا مقابلہ کیا جائے تو مقابلہ کرتے وقت دل کو مضبوط رکھنا شجاعت ہے اور انسان اس قسم کا مقابلہ اس وقت اچھی طرح سے کرتا ہے جب اسے معلوم ہو کہ بعد میں اس کے نتائج اچھے ہوں گے۔ شاہ صاحب کے نزدیک مرنے پر ہر وقت تیار رہنا اور اس کے لیے اقدام کرنا ہی ہمیشہ شجاعت نہیں ہے بعض موقعوں پر میدان جنگ سے فرار بھی شجاعت ہے اور کسی کی کمزوری کی وجہ سے ایسا کرنا بزدلی ہوتی ہے شجاعت یہ نہیں ہے کہ آدمی اپنی

جان ہر جگہ خطرے میں ڈالتا پھرے اور نہ یہ کہ وہ حریص ہوا اور کسی کو نہ چھوڑ سکے۔ ایسا آدمی کبھی بہاروں میں نہیں آ سکتا اور وہ خود اپنے نفس کا اسیر رہتا ہے۔

تیسری فضیلت شاہ صاحب کے نزدیک عفت ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ انسان کے اندر نوع حیوان کے جو بنیادی طبائع ہیں ان میں سے ایک جبلت ہے جبلت پر جب عقل یعنی رائے کلی کا اصلاح کن اور تہذیب بخش اثر و نفوذ کار فرما ہوتا ہے اور وہ اس کے تابع ہوتی ہے تو اس کا اظہار عفت اور پاک دامنی کی شکل میں ہوتا ہے اس جبلت کا تعلق جنس اور افعال سے ہے۔

چوتھی فضیلت کو شاہ ولی اللہ "سماحت" کا نام دیتا ہے۔ سماحت کے معنی فیاضی کے ہیں سماحت کا بیان کرتے ہوئے شاہ صاحت لکھتے ہیں کہ سماحت کا تعلق نیت قلبی سے ہے اور انسان کا ہر تنگی اور جلد بازی سے بلند تر ہونا سماحت ہے وہ انسان کو ہر چھوٹی اور ذلیل غرض سے محفوظ رکھتی ہے۔

پانچویں فضیلت "فصاحت" ہے۔ فصاحت کا تعلق انسان کے اپنے تصورات افکار اور جذبات کو بڑی وضاحت اور موثر طریقے سے اظہار کرنے کی شکل اور اس کے طریقہ کار سے ہے جب انسانی زبان اور گلے کے ذریعہ نکلنے والی مختلف آوازوں پر انسانی عقل و صف یعنی ظرافت کا عمل دخل ہوتا ہے تو وہ آوازیں کلام واضح اور قابل فہم نطق کی صورت اختیار کر لیتی ہے اور جب وہ عقل کے دوسرے اوصاف یعنی رائے کلی اور تکمیل بالا خلاق کے بالغ آئیں تو یہ فصاحت ہے۔

چھٹی سعادت شاہ ولی اللہ نے دیانت کا نام دیا ہے۔ مختصراً" اس کی تشریح یوں ہو سکتی ہے کہ انسان کے اپنے جسم کی حرکات و سکنات اور چہرے کی علامات کے ذریعے مافی الضمیر کی صحیح صحیح تعبیر دیانت ہے۔

ساتویں اور آخری فضیلت کو شاہ صاحب نے "سمت صالح" کی اصطلاح سے ادا کیا ہے اس سے مراد وہ ترقی یافتہ متوازن طبیعت ہے جس میں ایک طرف باطنی ہم آہنگی ہوا اور دوسری طرف اس کے مختلف حصے اور جزاء باہم متناسب ہو اس کی وجہ سے ذہن میں ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے جو ہمیشہ اپنے عمل و کررادار میں استقامت اور ہم آہنگی کا ثبوت دیتا ہے۔ اس ذہن کا مالک یقیناً" ایک سلجھے ہوئے متوازن اور ہم آہنگ کردار کا حامل ہو گا اور عارضی حالات اور وقتی ہیجانات سے متاثر نہیں ہو گا۔

شاہ ولی اللہ کا تصور صورت و مادہ

اس سلسلے میں شاہ صاحب کہتے ہیں کہ ان پر دو کے مابین جو ایک نسبت ہے

اس نسبت کے لیے ایک نام حاجت ہے جس سے اس نسبت کو تعبیر کیا جائے۔ ہم نے اس کو "ظہور" کا نام دیا ہے۔ ظہور سے یہ مراد لی گئی ہے کہ ایک شے اپنی جگہ مرتبے میں قائم ہے اور پھر وہی شے اس مرتبے سے تنزل کر کے دوسرے مرتبے میں ایک دوسرے پیکر میں ظہور کرتی ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ ایک صورت نوعی ہے اس نوع کے ہر فرد میں ظہور کرتی ہے مثلاً" موم سے مسدس، مربع، شکلیں اور انسان اور گھوڑے کے مجسمے بنائے جاتے ہیں اس طور پر معلوم ہوا کہ موم ان تمام اشیاء میں اپنے موی جسم کے ساتھ مشترکہ طور پر ظاہر ہوتا ہے۔

شاہ کے نزدیک اس کی ایک اور مثال یوں دی جا سکتی ہے کہ مثلاً" زید ایک فرد ہے اس سے اوپر نوع انسان ہے اور نوع سے اوپر جنس حیوان ہے اور حیوان کی جنس میں نوع انسانی بھی شامل ہے اور تمام حیوانات کے انواع میں جنس سے اوپر جنس عالی کا مرتبہ ہے اس مرتبے میں حیوانات کے ساتھ نباتات بھی شامل ہیں اور اس مرتبہ سے اوپر جائے تو جسم یعنی عرض یا صفت کا مرتبہ ہے اور عرض سے بالا جوہر کا مرتبہ ہے اور جوہر و عرض پر حقیقت جامعی محیط ہے جس کا موزوں ترین نام حقیقت وحدانیت ہے یہ وجود یا وحدانیت ایک حقیقت بسیط ہے چنانچہ اس مرتبہ بسیط میں اور اس کے بعد کے تعینات میں جن میں یہ وجود ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے ان دو مراتب میں کوئی تصادم و تضاد نہیں پایا جاتا۔ الغرض انواع کے ایک ایک فرد سے لے کر وجود بسیط تک نظام کائنات کا یہ پورا سلسلہ نہایت مرتب اور منظم ہے اور ادنی سے اعلی تک اس کی ہر کڑی دوسری کڑی سے مربوط ہے۔ گویا یہ وجود بسیط میں جن مظاہر اور تعینات میں اس وجود کا ظہور ہوتا ہے اس کی مثال لکھے ہوئے حروف کے مقابلے میں سیاہ لکیر کی سی ہے یعنی ان حروف کی اصل تو سیاہ لکیر ہی ہے گو بعد میں اس لکیر نے حروف کی شکل اختیار کر لی یا جیسے مختلف اعداد کی نسبت اکائی سے ہوتی ہے یعنی اکائی سے ہی تمام اعداد نکلتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ کی کونیات

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یونانی افکار میں تخلیق کے سلسلے کو عقول عشرہ سے متعلق کیا گیا ہے یعنی پہلے عقل کل کی تخلیق معرض وجود میں آئی پھر بتدریج عقول عشرہ وجود میں آئیں چنانچہ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ عالم حادث کی تخلیق عقل فعال سے متعلق ہے تو یہ قضیہ بھی درست ہے ہاں مگر اس کا جو عنوان دیا گیا ہے وہ باطل ٹھہرتا

ہے دراصل بنظر غائر اگر اس حقیقت پر غور کیا جائے تو اس کا مفہوم بھی یہی نکلتا ہے کہ ایک واحد فیاض و خلاق اللہ نے عالم پر اپنا فیضان وارد کیا اور نیست کو ہست میں لے آیا۔ مختصر یہ کہ عقول عشرہ کا مسئلہ عقل کی ایک بدعت ہے اور حقیقت یہ ہے کہ مرتبہ ایجاد و تخلیق سوائے اس قدر مطلق ذات کے کسی اور کے شایان شان نہیں اور اور سب ہی اس کے اسماء مقدسہ کے جلوے اور نیرنگیاں ہیں۔

شاہ ولی اللہ کے نزدیک تخلیق کائنات میں خدا نے تین صفات سے کام لیا ہے اول عمل ابداع سے جس سے ہیولی کائنات کو عدم سے وجود بخشا' دوم خلق سے کام لیا کہ اس عمل تخلیق سے ہیولائی مواد سے اشیاء مختلفہ حیوانات' جمالیات' نباتات اور اجرام فلکیہ معرض وجود میں آئے سوم عمل تدبر سے کام لے کر اپنی حکمت بالغہ کے مطابق کائنات میں تصرف کیا نیا اور ارتقاء کے ایسے قوانین بنائے جن میں کسی قسم کی تبدیلی اس کی مرضی کے ممکن ہی نہیں۔

شاہ ولی اللہ نظریہ روح و انسان

شاہ ولی اللہ کے نزدیک روح کی دو قسمیں ہیں جن میں ایک تو روح حیوانی ہے جس کا کام زندہ رکھنا ہے۔ اور یہ تمام حیوانات میں یکساں طور پر جاری و ساری ہے جن میں انسان بھی شامل ہے۔ دوسری روح انسانی ہے جو صرف انسانوں میں ہوتی ہے یہ روح حیوانی پر اپنا تسلط قائم رکھتی ہے اس کا کام فکر و تدبیر اور تصرف کرنا ہے اور علم و عبادت کے وسیلے سے اعلیٰ ترین مقام پر پہنچتا ہے ہر چند کہ اعمال انسانی ارادہ سے سرزد ہوتے ہیں تاہم ارادہ اللہ کی تخلیق ہے۔

شاہ ولی اللہ کے نزدیک انسان بنیادی طور پر تین چیزوں کا حامل ہے جن میں سے پہلا قلب ہے جو ارادے کا سرچشمہ ہے دوسرا نفس ہے جو خواہش و لذت کا ماخذ ہے تیسری عقل ہے جو حقائق کا ادراک کرتی ہے اگر قلب و نفس عقل کے تابع ہوں تو انسان سعادت و مسرت سے سرفراز رہتا ہے ورنہ شقاوت و الم اس کو مرہموم بنا دیتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ موت کے نزدیک نیک اور پارسا انسانوں کی روحیں ملائکہ مقربین میں شامل ہو کر مختلف النوع فرائض انجام دیتی ہیں مثلاً دوسروں کے دماغ میں نفیس خیالات اور اچھی تجاویز کا القاء امراض و افکار کا ازالہ اور پریشانیوں کے عالم میں قیام اور ثابت قدمی کا حوصلہ بندھاتی ہیں۔

شاہ ولی اللہ کے نزدیک عقل و عشق کے مقابل میں اگر عشق یعنی ایمان و ایقان جیت جائے تو انسان کے لیے ترقی کی راہ استوار ہو جاتی ہے اور اگر ہار جائے تو پھر وہ اپنی منزل مقصود پر نہیں پہنچ سکتا۔

علامہ اقبال

علامہ اقبال کی ولادت 9 نومبر 1877ء کو سیالکوٹ میں ہوئی۔ انہوں نے سیالکوٹ ہی میں مڈل کا امتحان 1891ء میں پاس کیا اور میٹرک کی سند 1893ء میں لی۔ انٹرس کا امتحان بھی سیالکوٹ ہی سے 1995 میں پاس کیا۔

انہوں نے گورنمنٹ کالج لاہور سے بی اے کا امتحان 1897ء میں پاس کیا پھر گورنمنٹ کالج لاہور سے 1899ء میں فلسفہ میں ایم اے کی ڈگری لی۔ 1900ء سے لے کر 1905 تک آپ کا قیام بھاٹی گیٹ لاہور میں رہا۔

1905ء میں وہ قانون کی تعلیم کے لئے انگلستان چلے گئے جہاں سے انہوں نے 1908ء میں قانون میں بار ایٹ لاء کی ڈگری حاصل کی اور اسی سال جرمنی سے فلسفہ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ وطن واپسی آ کر انہوں نے 22 اکتوبر 1908ء سے قانون کی پریکٹس کا آغاز کیا۔

علامہ اقبال نے 1911ء میں لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر کی حیثیت سے خدمات سرانجام دیں۔ 1908ء سے لے کر 1922ء تک ان کا قیام انار کلی میں رہا اور اس کے بعد 1922ء سے لے کر 1935ء تک وہ میکلوڈ روڈ میں قیام پذیر رہے۔

جنوری 1923ء میں انہیں انگریز سرکار کی طرف سے "سر" کا خطاب ملا۔ 1928 میں مدراس میں اسلامیات پر لیکچرز دیئے دسمبر 1929ء میں انہوں نے پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے انتخاب میں حصہ لیا۔ 1929ء ہی میں انہوں نے حیدر آباد دکن کا سفر کیا۔ 1930ء میں الٰہ آباد کے جلسہ میں انہوں نے پاکستان کا تصور پیش کیا۔

1931ء میں دوسری گول میز کانفرس میں شرکت کے لئے لندن تشریف لے گئے۔ اس طرح 1932 میں تیسری گول میز کانفرس لندن میں بھی انہوں نے شرکت کی۔ 1933ء میں انہوں نے روم کا سفر کیا اور 1933ء ہی میں انہوں نے اسپین کا سفر کیا۔ اکتوبر 1933ء میں تعلیمی سفارشات کے لئے انہوں نے افغانستان کا سفر کیا۔ 1935ء اور پھر 1937ء میں آپ نے بھوپال کا سفر کیا جہاں آپ سر سید احمد خاں کے پوتے سر راس مسعود کے یہاں قیام پذیر ہوئے۔

انہوں نے 1935ء سے لے کر 1938ء تک جاوید منزل میو روڈ میں قیام کیا۔ ان کی وفات 28/اپریل 1938 کو لاہور میں ہوئی۔

انہوں نے مندرجہ ذیل تصنیفات چھوڑی ہیں 1- علم الاقتصاد (1903) 2- ایران میں فلسفہ الہیات کا ارتقاء (1905) 3- تاریخ ہند (1913) 4- اسرار خودی (1915) 5- رموز بے خودی (1918) 6- پیام مشرق (1923) 7- بانگ درا (1924) 8- زبور عجم (1927) 9- اسلامی تفکر کی تشکیل جدید (1930) 10- جاوید نامہ (1932) 11- بال جبریل (1935) 12- پس چہ باید کرد اے اقوام شرق (1936) 13- ضرب کلیم (1936) 14- ارمغان حجاز (1938)

علامہ اقبال کا تصور وجود — Iqbal's Ontology

کچھ مصنفین نے علامہ اقبال کو کٹر وحدت الوجودی مفکر ظاہر کیا ہے سید علی عباس جالپوری اپنی تصنیف "اقبال کا علم الکلام" میں لکھتے ہیں کہ اقبال کو دو واسطوں سے وحدت وجود یا ہمہ اوست کا نظریہ ذہنی اور ذاتی میراث میں ملا تھا ایک تو وہ برہمن نژاد تھے اور سریان کا تصور صدیوں سے ان کے آباؤ اجداد کے ذہن و عقل میں نفوذ کر چکا تھا اور دوسرے ان کے والد ایک صاحب کشف و حال صوفی تھے جن کے احوال و کرامات کا ذکر اقبال اپنے دوستوں سے کیا کرتے تھے۔ جب اقبال نے الہیات اسلامیہ کی تشکیل کے لئے قلم اٹھایا تو وہ صوفیہ وجودیہ کی الہیات کو اپنانے پر مجبور ہو گیا ان کے سریان کی ترجمانی جدید فلسفہ ارتقا کی روشنی میں کی اور ابن عربی' عراقی' منصور حلاج' شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول اور شیخ بایزید بسطامی جیسے مشاہیر صوفیہ وجودیہ سے بلا تکلف اخذ و استفادہ کرنے لگے۔

لیکن بعض مصنفین نے نہ تو اقبال کو وحدۃ الوجودیوں میں شمار کیا ہے نہ ورائیوں میں بلکہ ان کے نزدیک اقبال سریان کے بھی قائل تھے اور ساتھ ساتھ ماورائیت کے بھی لہذا ڈاکٹر یوسف حسین خان اپنی تصنیف "روح اقبال" میں لکھتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک ذات واجب تعالٰی نہ قطعی طور پر عالم میں جاری و ساری ہے اور نہ پوری طرح ماوراء ہے وہ ایک حد تک جاری و ساری ہے اور ایک حد تک وراء بھی۔ ماورائیت سے یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس ذات کے صفات کمالیہ حاصل کرنا چاہتا ہے وہ خود اس سے بلند ہے۔ انسان کی روحانی اور اخلاقی زندگی کا مقصود و منتہا یہ ہے کہ وہ ذات واجب تعالٰی سے قریب تر ہو جائے اور اس کی صفات کمالیہ کو اپنے اندر پیدا کرنے کی جدو جہد کرے۔ دنیا میں قدروں کا وجود ذات واجب

تعالیٰ سے وابستہ ہے بغیر اس کے کوئی انسانی نظام مستحکم بنیادوں پر نہیں قائم ہو سکتا۔ اس کی بدولت ہم موجودہ واقعات سے پرے اقدار و کمالات کی تلاش کرتے ہیں جو کائنات کے نظام کی محرک ہے اور جسے ہم کبھی عدل کا نام دیتے ہیں اور کبھی حسن کا اور کبھی خیر کا یہ ذات مطلق اپنے غیر محدود تنوع کے ذریعے اپنے آپ کو کائنات میں ظاہر کرتی ہے ہم اس کی ذات کا پورا علم کبھی بھی حاصل نہیں کر سکتے۔

کائنات ہستی کی ابتداء اور انتہا نامعلوم ہے ان دونوں نامعلوم اور پراسرار انتہاؤں کے درمیان انسان تجربے کی دنیا واقع ہے علیت مطلقہ کی تدبیر و تاثیر مادی زندگی کے اس ارتقائی سفر میں ذات باری کا وجود منزل کا حکم رکھتا ہے ذات واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منفصل عالم بھی وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلم ہے عالم اور انسان کا وجود اضافی اور اعتباری حیثیت رکھتا ہے انسانی فطرت کو ادھر ادھر بھٹکنے کے بعد اس کی ذات میں پناہ ملتی ہے اور جب وہ چارسو کے انتشار سے حیران و پریشان ہو جاتا ہے تو اس کی ذات کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔

اقبال کا تصور زمان و مکان
Space and Time in Iqbal's Thought

اقبال کا نظریہ زمان و مکان پیش کرنے سے پیشتر جدید سائنس دانوں کے نظریات کا مختصر جائزہ ضروری ہے۔ اس لئے کہ اقبال نے اس سلسلے میں آئن شائن کے نظریات سے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا ہے۔

اٹھارویں اور انیسویں صدی کی طبیعات نے نیوٹن (Newton) کے اتباع میں یہ مان لیا تھا کہ زمان و مکان معروض اور ایک دوسرے سے جدا ہیں نیز مادے اور حرکت سے آزاد قائم بالذات ہیں۔ ڈیمو کرٹس (Democritus) کے زمانے سے بیسویں صدی تک کے سائنس دان مکان کو خلائے مطلق تصور کرتے رہے جو بے تغیر ہے اور زمان ہمیشہ یکساں رفتار سے رواں رہتا ہے اقبال کہتا ہے کہ سائنس کا یہ رویہ کہ عالم فطرت کی حقیقت بجز ایک وجود مادی کے اور کچھ نہیں نیوٹن کے اس نظریہ سے وابستہ ہے کہ مکان ایک خلائے مطلق ہے اور جملہ اشیاء اس میں واقع ہیں لیکن اس صدی کی ابتداء میں آئن شائن (Einstein) کے نظریہ اضافیت سے ایک اہم نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ زمان و مکان مادے سے آزاد قائم بالذات نہیں ہیں۔ زمان کا بہاؤ

اور اجسام کی وسعت کا انحصار اس رفتار پر ہے جس رفتار سے یہ اجسام حرکت کرتے ہیں۔ اقبال آئن شائن کے نظریہ زمان و مکان سے بڑی حد تک متفق ہیں اور اس کی اہمیت کے معترف ہیں اس کے علاوہ پروفیسر وائٹ ہیڈ (White Head) کے اس نظریہ کو تسلیم کرتے ہیں کہ کائنات کوئی ساکن شے نہیں جو کسی غیر متحرک خلا میں واقع ہے بلکہ کائنات حوادث کی ترکیب ہے جس کی نوعیت ایک مسلسل اور تخلیقی حرکت کی ہے جسے ہماری عقل الگ تھلگ ممکنات میں تقسیم کر دیتی ہے۔

اقبال زمان و مکان کو روح اور جسم سے تشبیہ دیتے ہیں یعنی زمان روح اور مکان جسم۔ اب جہاں تک جسم کا تعلق ہے وہ آئن شائن اور سائنس کے دوسرے جدید نظریات سے متفق ہیں لیکن روح کے معاملہ میں انہیں ناکافی قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ آئن اسٹائن اور وائٹ ہیڈ کے ساتھ تھوڑی دور چلنے کے بعد برگساں (Bergson) کی طرف بڑھتے ہیں برگسان کہتا ہے کہ اگر ہم اپنے حیات شاعرہ کو تجزیہ کریں تو اس حقیقت تک پہنچیں گے کہ ہمارے باطن میں ماسوائے ایک مسلسل حرکت کے جس کی کوئی غایت یا منزل نہیں کوئی شے موجود نہیں جن کیفیات کو ہم ذہنی حالتیں مثلاً خوشی، غمی کہتے ہیں وہ بھی علیحدہ حالتیں نہیں بلکہ مسلسل تغیر کا جزو ہیں اس مسلسل تغیر کے تصور سے زمانے کا اثبات لازم آتا ہے پس مدت یا حقیقی زمان ہی حقیقت ہے اقبال اس سے آگے بڑھتے ہیں ان کے نزدیک خودی کے دو پہلو ہیں فعال اور بصیر۔

فعال پہلو کا تعلق اس دنیا سے ہوتا ہے جسے ہم مکان کی دنیا کہتے ہیں چنانچہ خودی کے فعال پہلو کے زمان کو مکان سے بہ مشکل ہی جدا کیا جا سکتا ہے ہم اس کا تصور خط مستقیم کے طور پر ہی کر سکتے ہیں جو ہماری ذات سے خارج میں نقطہ ہائے مکان پر مشتمل ہو گا لیکن اس قسم کے زمان کے متعلق اقبال برگساں سے ہم آواز ہو کر کہتے ہیں کہ زمانے کا یہ تصور زمان حقیقی کا تصور نہیں اور اس لئے جس وجود کا تعلق زمان مکانی سے ہے وہ حقیقی وجود نہیں۔

اقبال کے نزدیک خودی کے دوسرے پہلو سے ہم اس وقت آگاہ ہوتے ہیں جب فعال پہلو معطل ہو جاتا ہے۔ خودی کے اس پہلو کی زندگی میں شعور کی تمام کیفیات باہم مدغم ہو جاتی ہیں چنانچہ اس کی مجموعیت میں کیفیات کا تعدد پیدا ہی نہیں ہوتا گویا

یوں کہئے کہ اس میں تغیر بھی ہو گا اور حرکت بھی لیکن نہ اس تغیر کا تجزیہ ہو سکے گا اور نہ حرکت کا کیونکہ اس کے اجزاء ایک دوسرے میں پیوست اور بہ اعتبار نوعیت سلسلہ بندی سے آزاد ہونگے۔

خودی کے اس عمیق تر پہلو کا زمانہ محض ایک آن ہے یہی وہ زمانہ ہے جو حقیقی ہے اور مکان سے قطعی ماوراء بھی لیکن جب ہم اس ایک آن کو "عقلاً" اپنے تصور میں لانے کی کوشش کریں تو یہ ہزارہا سال پر مشتمل نظر آتی ہے کیونکہ خودی کا فعال پہلو جو خارج دنیا سے تعلق رکھتا ہے اسے آنات کے ایک سلسلے میں تقسیم کر دیتا ہے۔

تاہم خودی کے دونوں پہلو بالکل الگ تھلگ نہیں ہیں پہلوئے بصیر فعال پہلو کا مصلح ہے اور وہ زمان و مکان کی چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں یعنی ہر آن و ایں کو جو آنائے فعال کیلئے ناگزیر ہیں ایک کل میں سمو دیتا ہے اسی کل کو ہم شخصیت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اقبال کا تصور خودی

Iqbal's Concept of Self

اقبال کی حکمت میں خودی سے مراد وہ شعور ہے جو خود شناس اور خود آگاہ ہو اور اپنی ذات اور اپنے مقاصد کا احساس یا شعور رکھتا ہو لیکن یہاں شعور کا مطلب ہوش یا تمیز نہیں بلکہ وہ چیز ہے جس کا خاصہ ہوش یا تمیز رکھتا ہے۔ یا جس کی وجہ سے ایک انسان تمیز یا ہوش رکھتا ہے۔ انسان میں یہی چیز ہے جو خود شناس یا خود آگاہ ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو "میں" کہتی ہے اس لئے اقبال اس کو "انا" یا "نفس" (Ego) یا "من" بھی کہتا ہے اور پھر یہی وجہ چیز ہے جس کی وجہ سے انسان زندہ ہے اور جب مر جاتا ہے تو یہی وہ چیز ہے جو اس کے جسم سے رخصت ہو جاتی ہے اس لئے اقبال اُس کے لئے "روح" اور "جان" کے الفاظ بھی استعمال کرتا ہے اور اس کو "زندگی" اور "حیات" کے ناموں سے بھی تعبیر کرتا ہے اس کے باوجود کہ خودی انسان کے جسد عنصری میں جاگزیں ہے جو سلسلہ لیل و نہار کی پابندیوں سے گھرا ہوا ہے وہ خود زمان و مکان کی حدود و قیود سے آزاد ہے کیونکہ وہ اپنے خیال کے ذریعے سے ادھر ماضی اور مستقبل کی انتہاؤں تک اور ادھر کائنات کی دور دراز گوشوں تک جہاں روشنی بھی کروڑوں برس میں آتی ہے آن واحد میں جا پہنچتی ہے۔

خودی ایک نور ہے لیکن مادی روشنیوں میں سے کوئی روشنی ایسی نہیں جو اس کی مماثل ہو اور پھر خودی ایک قوت ہے لیکن مادی قوتوں میں سے کوئی قوت ایسی نہیں جس کے ساتھ اس کو مشابہت دی جا سکے یہی وہ نورانی قوت یا قوت نور ہے جس کا انسان میں اور دنیا کی ہر چیز میں ظہور ہے یہی زندگی ہے۔

خودی کوئی ایسی چیز نہیں جو مکان Space میں کہیں پڑی ہوئی ہو بلکہ اس کی اصل ایک فعلیت ہے اور انسان کے فکر و عمل کی ایک قوت ہے جو ایک مقصد اختیار کرتی ہے اور جس کا مقصد انسان کے افعال کو مربوط کرتا ہے اور ان کے اندر ایک وحدت پیدا کرتا ہے یہ انسان کی وہی اندرونی قوت ہے جو فیصلے کرتی ہے اندازے قائم کرتی ہے معلومات حاصل کرتی ہے۔ انسان کے رجحانات فکر و عمل طے کرتی ہے اور اس کی آرزوؤں اور امیدوں کا اور اس کے عزائم اور مقاصد کا اور اس کے اندرونی احساسات و جذبات کا سرچشمہ ہے۔

اقبال کے نزدیک خودی مادہ کی کسی ترقی یافتہ حالت کا نام نہیں بلکہ مادہ کی ہر الت کا وجود اس کا مرہون منت ہے وہ مادے سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس نے مادہ کو پیدا کیا ہے روح کی خاصیت یہ ہے کہ وہ خدا کی محبت کی شراب سے مست ہوتی ہے گویا روح مے محبت ہے اور انسانی جسم جو مادہ یا خاک سے بنا ہے اس مے کا ساغر ہے۔

کائنات کی آخری حقیقت بھی ایک خودی ہے جس کو اقبال فلسفہ کی زبان میں "کائناتی خودی" کہتا ہے اور جس کو مذہب کی زبان میں خدا کہا جاتا ہے کائناتی خودی کے مقصد نے اس کائنات کو پیدا کیا ہے اور اس کا یہی مقصد شعور کی صورت میں اسی کائنات کے اندر نمودار ہے دوسرے لفظوں میں کائناتی خودی کا یہی مقصد ہے جو انسان کو پیدا کر کے اس کے اندر انسانی خودی یا انا کی صورت میں آشکار ہوا ہے۔

اقبال کے نزدیک کائنات کی آخری حقیقت کی فطرت روحانی ہے اور ضروری ہے کہ اسے ایک خودی یا انخو تصور کیا جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ قدرت کے تمام مظاہر کا اور پوری کائنات کے وجود کا باعث خودی ہے۔ اقبال کے نزدیک کائنات کی ہر چیز ایک خودی کا تقاضا کرتی ہے اور جو کچھ اس جہان میں آتا ہے سب خودی کی نیرنگیاں ہیں۔

اقبال کا تصور انسان کامل

اقبال کا انسان کامل یا مردِ فقیر ایک صاحب خودی ہے جو شخصیت کے دونوں اہم عناصر "نار خودی" اور "نور خودی" سے بہرہ اندوز ہے وہ محض ایک صاحب دل خانقاہ نشیں نہیں بلکہ ایک صاحب دل حکران ایک صاحب دل سالار ہے جس کے سجدوں میں روح کائنات جنبش کرتی ہے اور جس کی تلوار شورش عالم کا خاتمہ کرتی ہے۔

مولانا رومی کی طرح اقبال اس خیال کے حامی ہیں کہ شخصیت انسانی کی عظمت و کمال کا حقیقی معیار معجزات کی دنیا نہیں بلکہ واقعات کی حقیقی دنیا میں اس کی کرامات اور فتوحات ہیں دنیائے تخیل کی کرامات عجیب و غریب ضرور ہیں لیکن دنیائے عمل کرامات کیلئے ایک وسیع تر میدان فراہم کرتی ہے۔ عمل اور جدو جہد کے ذریعے رونما ہونے والے معجزات کا اثر حقیقی دیرپا اور انقلاب آخریں ہوتا ہے۔

اقبال کا مردِ کامل ایک فاتح عالم اور کشور کشا شخصیت ہے جو مادی نقطہ نظر سے تمام عالم کا حکمران ہے لیکن جو عالم محسوس کی کشش سے غیر مغلوب اور بالاتر ہوتا ہے وہ عالم میں نائب خدا کی حیثیت سے فطرت کی قوتوں پر اپنا تسلط قائم کرتا ہے لیکن اس عالم کے ساز و سامان کو اپنا مقصود نہیں بناتا بلکہ اس کو روح کے حق میں گراں خیز تصور کرتا ہے اس کو کم نگاہی سے دیکھتا ہے کیونکہ اس کا نصب العین "کبریا" ہے اور عالم اور اس کے ساز و سامان کی کشش اس کے لئے بہت چھوٹے نصب العین ہیں فقر و شاہی یا دوسرے الفاظ میں عشق و خودی یا حق و قوت کا یہ امتزاج اقبال کے نقطہ نظر سے مردِ کامل کی وہ خصوصیت ہیں جو ایک طرف اس کو سکندر سیزر نپولین اور ہٹلر جیسے فاتحین سے ممتاز کرتی ہے تو دوسری طرف محض اثبات اور قوت کی نفی یا قوت کو نظرانداز کرنے والے راہب اور خانقاہ نشیں صوفی سے۔

اقبال کا نصب العین انسان یا مردِ کامل افلاطون کے فلسفی بادشاہ نطشے کے فوق الانسان کی طرح نہ محض ایک فلسفیانہ تصور یا نصب العین ہے بلکہ وہ اسلامی تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہیں۔ قوت اور حق یا اقبال کے الفاظ میں نار خودی اور نور خودی یا قاہری اور دلبری کا امتزاج عالم محسوس کی تسخیر کرتا ہے لیکن اس کی کشش سے بالاتر ہوتا ہے۔

Iqbal's Concept of Determinism and Indeterminism

اقبال کا تصور جبر و اختیار

مسئلہ جبر و قدر کو اقبال نے اپنے عام ذہنی رجحان کے رنگ میں پیش کیا ہے۔ وہ زمانے کی تسخیر کو تقدیر پر قابو پانے کے لئے از بس ضروری خیال کرتا ہے اقبال کے نزدیک انسان اگر اپنے نفس کی تہذیب و ترتیب کرے تو وہ اپنی زندگی کو بہت کچھ بدل سکتا ہے یہ سچ ہے کہ فطری ماحول، سوسائٹی، خاندان اور خود انفرادی تحت شعور اپنا اپنا اثر ڈالتے ہیں لیکن باوجود ان کے انسان اپنے ارادے اور عمل سے اپنے آپ کو جس سانچے میں ڈھالنا چاہے ڈھال سکتا ہے اگرچہ وہ پوری طرح آزاد نہیں لیکن بڑی حد تک آزاد ہے اس کی یہ تخلیقی آزادی ہی اس کا طرہ امتیاز ہے جس کے باعث اس کو فرشتوں پر فضیلت حاصل ہوئی۔

اقبال کے نزدیک انسان گناہ اور جہل پر مجبور نہیں اس میں یہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود ہے کہ وہ اپنی فطرت کے عدم کمال کو رفع کر سکے اور ذات واجب کی صفات کمالیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی جدو جہد کرے اس میں شبہ نہیں کہ انسان کو قادر مطلق سے جو اختیار ملا ہے وہ محدود ہے لیکن اس کی حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اختیار ہی انسانی ارتقا کا اصل محرک ہے اور اس پر دین و تمدن کی بنیادیں قائم ہیں۔ وہ خاک زندہ ہے اور ہر آن اس میں زندگی کا تغیر ممکن ہے۔

اقبال کے نزدیک آزادی اور اختیار اندرونی تجربہ ہے جو ہر شے کو اپنی فطرت کی تحقیق سے حاصل ہوتا ہے یہ ایک طرح کا خود اپنا تعین کرنے کا عمل ہے ذہن نئے نئے تصوروں کی تخلیق کرتا ہے اور اس تخلیق میں وہ انتہائی آزادی محسوس کرتا ہے ہم اس وقت پورے آزاد ہوتے ہیں جب کہ ہم اپنے ذہنی عمل سے خود اپنا اور اپنے آج سے کل کا تعین کریں۔

اقبال کی نظر میں انسانی آزادی مشروط اور محدود ہے اس کے اختیار کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اندرونی زندگی میکانکی جبر سے آزاد ہے لیکن اس کی خارجی زندگی پر طبعی اثرات اس طرح مرتب ہوتے ہیں جس طرح دوسرے فطری مظاہر پر اس تحدید کو تسلیم کرنا خود آزادی کی شرط ہے کہ بغیر اس کے اس کا وجود ممکن نہیں اپنے عمل کو معین کرتے وقت انسان کے سامنے لاتعداد امکان ہوتے ہیں دوسرے طور پر دیکھا

جائے تو یہ بھی صحیح ہے کہ اس کا انتخاب محدود ہوتا ہے وہ اس کے باہر انتخاب نہیں کر سکتا جو پہلے سے مقرر ہے گویا اس کی آزادی زنجیر کی وسعت کی آزادی ہے جس کے آگے وہ قدم نہیں رکھ سکتا۔

اقبال کے نزدیک تقدیر انسان آزادی کی ضد نہیں بلکہ اس کی حدبندی کرتی ہے اور اس کے لئے محرک عمل کا حکم رکھتی ہے اقبال کہتا ہے کہ اگر ایک تقدیر انسان کے لئے سازگار نہیں تو وہ خدا سے دوسری تقدیر طلب کر سکتا ہے اس لئے کہ تقدیرات حق بے انتہا ہیں اور اگر کوئی شخص اپنی خلقت کی پوری صلاحیتوں کے ساتھ کوئی چیز طلب کرے گا تو وہ اسے ضرور مل جائے گی۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ اگر انسان شدت خلوص کے ساتھ اپنی تقدیر میں تبدیلی چاہے تو یہ تبدیلی نہ کی جائے۔

انسانی اختیار اور ذات واجب کے ارادی علق میں کس طرح توافق پیدا کیا جائے اس دشواری کو اقبال نے زمان کے حرکی تصور سے دور کرنے کی کوشش کی ہے اس نے زمان کی حقیقت کا ادراک اور حیات کا تصور زمان میں ایک مسلسل حرکت کے طور پر کیا ہے زمان ایک مسلسل حرکت ہے انسانی زندگی اور تاریخ کا راستہ پہلے سے بنا بنایا اور مقرر نہیں ہے زمانہ ایک تو لحہ بہ لحہ گزرتا ہے اور دوسرے وہ ایک رجحان ہے جو زندگی کی مقصد و منتہا کی طرف آگے بڑھنے میں ظاہر کرتی ہے جو ابھی تکمیل پذیر نہیں ہوا یہ ایک فعلیت ہے جس میں زندگی کی قدریں تجرید کی تاریکی سے نکل کر عمل کا جامہ زیب تن کرتی ہے زمانہ وجود و وجوب کی وہ جہت ہے جس میں انسانی حیات کی تکمیل ہوتی ہے زمانے کو قدروں کی روشنی میں دیکھنے کا نام تاریخ ہے۔

اقبال کا تصور عشق

اقبال عقل اور فلسفے کے مقابلے میں عشق کو پیش کرتا ہے اور اسی تقابل میں دونوں کی حقیقت کو واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے اقبال کی نظر میں عشق انسان کے اندر بصیرت اور قوت دونوں کا اضافہ کرتا ہے اور ایسی حقیقت سے آشنا کرتا ہے جو زمانی و مکانی نہیں۔ عشق عالم مادی کو پرکاہ کے برابر سمجھتا ہے عشق کی قوت طبیعات کے علم سے پیدا نہیں ہوئی اس کا ماخذ روح انسانی ہے جس کی باطنی قوتیں لامتناہی ہیں۔

عشق حسن سے پیدا ہوتا ہے اور پھر خود حسن آفرین کرتا ہے حسن و عشق

ایک دوسرے کی علت اور معلول ہیں اقبال کے کلام میں عشق اور خودی کا مضمون جا بجا ایک ہو گیا ہے۔ عشق کو خودی سے اور خودی کو عشق سے تقویت حاصل ہوتی ہے اقبال کی نظر میں عاشقی کوئی تقلیدی چیز نہیں۔ اصل عشق وہی ہے جو اپنے اندر سے ابھرے دوسروں کو آگ پر گرنا یا دوسروں سے تجلی کا تقاضا کرنا خودی اور عشق دونوں کو نقصان پہنچاتا ہے۔

اقبال نے عشق اور عقل کی آمیزش سے ایک نیا عالم اور نیا آدم پیدا کرنا چاہا۔ یہی مضمون ہمیں اقبال کے مرشد رومی کے کلام میں بھی نظر آتا ہے وہ لکھتا ہے کہ اس زمانی و مکانی اور انسانی و حیوانی عوالم کے علاوہ وسیع تر عالم موجود ہیں جن کا انکشاف روحانی ترقی سے انسان پر ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ اس جہاں کی مثال رحم کی سی ہے جس میں سے نکل کر انسان پر وسیع تر عوالم منکشف ہوتے ہیں اس لئے وہ عشق کی اس باطنی بصیرت افروزی اور وسعت آفرینی کی تلخیص کرتا ہے۔ مولانا رومی کے اسی خیال کو اقبال نے بہتر انداز میں اپنے فارسی کے اس شعر میں یوں پیش کیا ہے ۔

عشق را بازیر کی آمیزدہ

خیز و نقش عالم دیگر بنہ

اقبال کے عشق کا یہ تصور تمام کائنات کو ہم آہنگ بنا دیتا ہے۔ جو جذبہ گل و لالہ میں ہے وہی جذبہ ترقی یافتہ صورت میں انسان کے اندر ہے وہاں بھی وہ انقلاب و ارتقاء پیدا کرتا ہے اور نفس انسانی میں بھی غرض اقبال کی نظر میں خاک و افلاک سب عشق کی زد میں ہیں۔

SELECTED BIBLLOGRAPHY — منتخب کتابیات

مسائل فلسفہ اور یونانی و مسلم فلسفہ کو سمجھنے کے لئے میں فلسفہ کے طلباء کو مندرجہ ذیل کتب کے مطالعہ کی تجویز پیش کروں گا۔

1- فلسفہ کے بنیادی مسائل — قاضی قیصر الاسلام
2- روایات فلسفہ — علی عباس جلالپوری
3- تاریخ فلسفہ یونان — پروفیسر نعیم احمد
4- تاریخ فلسفہ — سی۔ جے۔ ویب اردو ترجمہ مولوی احسان احمد
5- علم الکلام — شبلی نعمانی
6- اقبال کا علم الکلام — علی عباس جلالپوری
7- مسلم فلسفہ — ڈاکٹر عبدالخالق
8- اشارات فلسفہ — محمد امین
9- تاریخ تصوف — پروفیسر یوسف سلیم چشتی
10- قرآن اور تصوف — ڈاکٹر میر ولی الدین
11- اخلاقیات — ڈاکٹر سی۔ اے قادر
12- اخلاقیات — یوسف شیدائی
13- تعارف اخلاقیات — ولیم للی اردو ترجمہ سید سعید احمد
14- تاریخ فلاسفہ الاسلام — لطفی جمعہ اردو ترجمہ ڈاکٹر میر ولی الدین
15- مسلم فلسفہ — ڈی۔ اولیری اردو ترجمہ مولوی احسان احمد
16- تین مسلم فیلسوف — سید حسین نصر اردو ترجمہ پروفیسر محمد منور
17- فکر اقبال — خلیفہ عبدالحکیم
18- حکمت اقبال — رفیع الدین ہاشمی
19- شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ — مولانا عبید اللہ سندھی
20- الغزالی — شبلی نعمانی
21- تعلیمات مجدد — ملک حسن جامعی

J.P. Thiroux — Philosophy. Theory and Practice

Critical History of Greek Philosophy	W.T. Stace
A History of Muslim Philosophy	Bertrand Russell
A History of Muslim Philosophy (2-Vols)	M.M. Sharif
Studies in Islamic Philosophy	M.Saeed Sheikh
Dimentions in Islamic Mysticim	Dr. S. Hasein Nasr
Five Types of Ethical Theory	C.D. Broad
History in Muslim Philosophy	De Boer
A History of Islamic Philocophy	Majid Fakhry